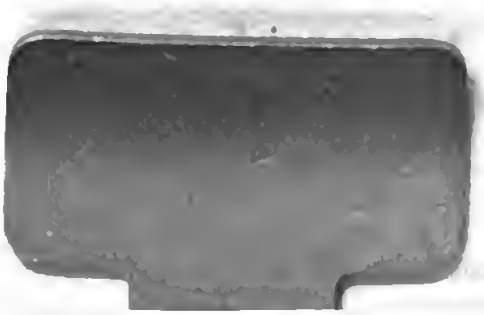
BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIII
B
25
NAPOLI



ISTITUZIONI
DI LOGICA, METAFISICA ED ETICA.

VOLUME II.

ISTITUZIONI DI METAFISICA

DI

FRANCESCO SOAVE C. R. S.

DELL' ISTITUTO NAZIONALE E DELLA SOCIETA' ITALIANA

P. PROFESSORE

NELL' UNIVERSITA' DI PAVIA

Edizione procurata sulle ultime correzioni ed aggiunte dell' Autore medesimo, ed arricchita di nuove osservazioni

DELL' ABBATE

GENNARO CESTARI

Regio Professore di Filosofia.

NAPOLI 1808.

PRESSO VINCENZO ORSINO.
A spese di Giuseppe Russo
Strada Nilo N.° 13.
Con licenza de' Superiori.

PREFAZIONE.

Fu già la Metafisica la principale occupazione degli antichi Filosofi. L' origine del mondo, Iddio, l' anima, le nozioni astratte degli enti erano il primario oggetto delle lor meditazioni; e le perpetue dispute fra le Sette Accademica, Peripatetica, Stoica, ed Epicurea, che dominarono sopra le altre, su questi punti principalmente si aggiravano.

All' introdursi della Filosofia Aristotelica nelle Scuole verso al principio del IX. Secolo, quasi tutto fu pur ridotto a Metafisica, ma per tal modo trattata, ch' ella divenne un oscuro caos, e un confusissimo labirinto. Abbandonando gli Scolastici le splendide tracce, che nelle ricerche della Natura Aristotele avea lasciato, e specialmente nella Storia degli animali, alle altre opere sue unicamente si appigliarono, ed a quelle per preferenza, dov'egli avea parlato più astrattamente; e queste poi caricando di mille insulsi comenti, ridussero non pur la Logica, e la Metafisica propriamente detta, ma l' Etica ancora, e la Fisica stessa ad un confuso ammasso di vane speculazioni, di termini oscuri e insignificanti, di quistioni astratte e inettissime, per cui la Filosofia rimase per tanti secoli in un tenebroso letargo.

Al primo risorgere della buona Filosofia le osservazioni, e le sperienze fisiche, accompa-

gnate dalla Geometria e dal Calcolo, divennero la nuova occupazione de' più riputati Filosofi, dietro la scorta e l' esempio illustre, che più d' ogn' altro ne diede il Galilei.

La Metafisica allora da molti, siccome vana scienza o scienza sol di parole, fu abbandonata, e sarebbe fors' anche stata del tutto posta in non cale, se Cartesio e Leibnizio, *sostituendo alle frivolezze Scolastiche i loro vasti e immaginosi sistemi, non avessero eccitato gli Uomini colla novità, non gli avessero a se chiamati colla maraviglia, e messi in fermento col furor de' partiti.*

I più saggi però vedendo l' insussistenza di questi sistemi, in luogo di innamorarsi della Metafisica, vie più se ne allontanarono, come da una scienza, che uscir non sapesse dalle frivolezze delle parole senza gettarsi in braccio alle più vane e fantastiche immaginazioni.

Il primo a riconciliar veramente colla Metafisica gli Uomini saggi e avveduti fu Giovanni Locke, *mostrando come ella sappia, ove sia accortamente adoperata, introdur l' Uomo alla cognizione più importante, qual è la cognizione di se medesimo, e guidarlo alla scoperta della verità, dovunque i lumi della ragion ben diretta possono arrivare.*

Sulle tracce di Locke *egregiamente camminando* Condillac, Bonnet, d'Alembert, Genovesi, Sulzer, *ed altri molti, non solo mostrarono di quanto uso fosse la Metafisica a sviluppare le facoltà e le operazioni dell' anima,*

ma, e determinare la natura, a ſcoprir l' origine delle idee, a guidarla nelle conſiderazioni più aſtratte e più generali, ma a rintracciare eziandio e ſtabilire fondatamente i principj di tutte le arti e ſcienze; talchè niuna di eſſe v' ha oggimai, in cui la Metafiſica pur non voglia aver parte.

Anzi l' analizzare i principj, lo ſviluppare ſucceſſivamente i progreſſi, il fiſſare i metodi d' ogni ſcienza e d' ogni arte, a lei propriamente appartiene: intantochè ſembra poterſi fare acconciamente della Metafiſica quella diviſione medeſima che ſi fa delle Matematiche, diſtinguendola in Metafiſica pura, e Metafiſica miſta o applicata, e chiamando Metafiſica pura *quella che ſi occupa puramente e direttamente intorno alle ſoſtanze ſpirituali, ed agli eſſeri aſtratti:* Metafiſica applicata *quella che s' applica allo ſviluppamento de' principj dell' altre ſcienze e dell' arti.*

Secondo queſta diviſione la Metafiſica pura potrebbe poi anche ſoddividerſi in ſpecolativa, *e* pratica, *nel qual caſo la* ſpecolativa *comprenderebbe*

1. *La* Pſicologia, *o la parte che tratta della natura, delle facoltà, e delle operazioni dell' anima.*

2. *L'* Ontologia, *o quella che ſpiega e dichiara le nozioni aſtratte degli enti, e il modo con cui dall' anima ſiffatte nozioni s' acquiſtano.*

3. *La* Coſmologia, *o quella che prende a con-*

conſiderare aſtrattamente l' origine e la formazione dell' univerſo, e la natura degli eſſeri che lo compongono.

4. *La* Teologia naturale, *o quella che dimoſtra l' eſiſtenza, e gli attributi del Supremo Eſſere, autore e regolatore di tutti gli altri.*

La Metafiſica pratica *conterrebbe*

1. *La* Logica, *o l' arte di applicare l' eſercizio delle facoltà e operazioni dell' anima alla ricerca e dimoſtrazione del vero.*

2. *La* Gramatica, *o l' arte di manifeſtare ad altri acconciamente colle parole gl' interni concetti e ſentimenti dell' animo.*

3. *L'* Etica, *o l' arte di ben governare, a norma de' proprj doveri, i penſieri, gli affetti, e le azioni al conſeguimento della felicità.*

La Metafiſica applicata ha tanti rami, e diviſioni, quante ſono le ſcienze e le arti a cui può applicarſi. Generalmente però in eſſe l' ufficio ſuo è quello di ſvilupparne i principj per mezzo dell' analiſi, riſalendo alle nozioni primitive, eſaminando come lo ſpirito umano, nell' arte o ſcienza di cui ſi tratta, da' primi rozzi incominciamenti, a forza di oſſervazioni, di tentativi, di ſperienze, ajutato dalle ſcienze, o dalle arti compagne, ajutato ſpesso dal caso, che è ſtato il padre di infinite ſcoperte, ſiaſi avanzato a poco a poco; come abbia rettificato gli errori, da cui ſi comincia per ordinario; come ſia giunto in appreſſo nella ſcienza o nell' arte;

che

che si difamina, a fissare le leggi primarie e fondamentali; come ne abbia poi tratte le conseguenze; come estese le applicazioni; quali parti in lei restino ancora a perfezionarsi; quali potrebbon esser le vie per arrivarvi ec.

Noi quì della Metafisica pura *prenderem solo a trattare, e della sola parte* speculativa; *poichè, quanto alla* pratica, *già della* Logica *abbiam parlato diffusamente nel I. volume, dell'* Etica *parleremo nel III., e della* Gramatica *negli Opuscoli metafisici, che a queste Istituzioni verranno in seguito.*

Quì incominciamo dalla Psicologia, *che ci appartiene più da vicino, e che vuol anche perciò esser trattata con maggior estensione. Seguirà l'* Ontologia, *ove in luogo di definir nudamente le nozioni astratte degli enti, rintracceremo di esse l'origine e la formazione. Finalmente verrà appresso la* Cosmologia, *e la* Teologia naturale; *e quella a questa premetteremo, perchè l'una serva all'altra di opportuno istradamento.*

AGLI STUDIOSI GIOVANETTI

GENNARO CESTARI

Sopra l'illuſorio vocabolo di *Metafiſica*.

MAgnifici ſopra ogni credere ſono gli elogj che a larga mano prodigar ſi ſogliono in favor della Metafiſica, cui ſi eſtolle fino ai cieli, predicandola come l'apice dell' umana ſapienza. E quaſi picciola coſa foſſe l'averla fra tutte le altre facoltà le più pregiate a sì ſublime grado collocata, ſi procede inoltre ad annunziarla per una ſcienza univerſale, ch' eſercita il ſuo dominio ſopra tutt' i rami delle umane cognizioni, o che riguardino le ſcienze o le arti. Che più? la certezza e l' evidenza delle iſteſſe matematiche non altronde che dalla metafiſica ſi vorrebbe ripetere. In ſomma niente avvi, al dir di coſtoro, in tutto lo ſcibile, nelle divine o nelle umane coſe, che non ſia ſubordinato alla medeſima. Per l' oppoſto non mancano gravi ed inſigni Scrittori, i quali, ſenza laſciarſi abbagliare da eſpreſſioni così enfatiche, con tuono franco e deciſivo la qualificano per la più frivola e vana di quante mai ve ne ſiano; che uſcir non ſappia da un triſto gioco di parole ſenza diventar pericoloſa per la ſtranezza de' ſiſtemi, ne' quali va finalmente a riſolverſi; e per cui l' abbaſſano

fino

fino al disprezzo, e giungono pure a volerla eliminata onninamente dalla filosofia e dal novero delle scienze tutte. Di maniera che al presente si dà il titolo di *Metafisico* indifferentemente ora in senso di somma lode, per disegnare un ingegno vasto, penetrante, calcolatore, esatto, che vede le cose negli aspetti più generali, e coll' ajuto di questi si apre il varco a più rimote scoverte; ora per deprimere all' ultimo segno la persona o la cosa di cui si tratta, come sarebbero le speculazioni sopra quistioni minute, cavillose, vane, astruse, inintelligibili, circa le quali non si ànno dati fissi per risolverle con sicurezza di esito.

Maggiore assai si troverà essere la discordia delle opinioni, allorchè si viene a dar la definizione della metafisica, o piuttosto a fissarne l' oggetto proprio. Imperocchè i Peripatetici, e gli Scolastici, la riponevano nell' ontologìa, nella quale credevano contenersi i principj di tutte le umane cognizioni, e perciò la decoravano col nome di sapienza universale. Bacone per metafisica talvolta intende le cause dei fenomeni del mondo visibile, con tutte quelle teorìe che servono a renderne ragione; talvolta intende il regno delle idee astratte, parto delle oziose concezioni dello spirito umano invaghito di un mondo immaginario. Cartesio dà per oggetto della metafisica Iddio, gli spiriti, ed i principj generali delle scienze. Errico Moro la limita soltanto

tanto agli esseri spirituali, cioè Iddio, gli Angeli e le anime umane; Il Volfio al contrario per metafisica strettamente presa intende i principj generali delle scienze, che a parer suo si comprendono nell' ontologia; ma poi prendendola in un senso più ampio, l' estende puranche al mondo in generale ed agli spiriti. Altri per metafisica intendono propriamente la teologia naturale. La comune appigliandosi ad un antitesi di termini, desumono l' argomento della metafisica da quello della fisica, che siccome in questa si tratta delle cose visibili e corporee, così in quella si prendono a contemplare le cose invisibili, intellettuali ed incorporee. Così secondo il N.A. la Metafisica *si occupa puramente e direttamente intorno alle sostanze spirituali ed agli esseri astratti* (1), siccome la Fisica *si occupa intorno ai corpi* (2): quantunque seguendo la corrente degl' istituisti v' include benanche la cosmologia, la quale, non tanto per la sua confessione medesima (3), quanto per la maniera ond' egli l' à trattata, più propriamente alla fisica si appartiene. E così via discorrendo.

Non è poi da dire quanto si avanzi a dismisura la discrepanza de' pareri a riguardo dei

(1) *Supra Pref.*
(2) *Logica P. I. Sez. IV. c. 2.*
(3) *Vide infra Cosmol.*

dei più rilevanti oggetti di cui si disputa nella metafisica, non solo per le sottili e inestricabili quistioni, nelle quali sogliono perdutamente inviluppars, ma più ancora per l'incertezza ed oscurità che la diversità ed opposizione dei sistemi metafisici spargono sopra le verità di prima importanza. Ed è su tal proposito degno di attenzione, che mentre non vi è in tutta la filosofia parte alcuna più ripiena di dubbj, di oscurità e d'incertezze, quanto la metafisica, ciò non ostante, quando si vuol dire, che una verità sia di un assoluta certezza ed evidenza, si dice di certezza ed evidenza metafisica. Per la qual cosa non sarebbe fuor di proposito il richiamare quì la distinzione tra *le cose metafisiche* e *le verità metafisiche* di cui ragiona il Clerselier (1).

Se un annunzio di tal fatta non è molto proprio ad allettarvi o Giovanetti allo studio di questa scienza, sarà per lo meno valevole ad invogliarvi di venire in chiaro di ciò che se ne dee fondatamente pensare, sia per coltivarla, sia per abbandonarla interamente; il che non potrete risolvere, se pria non conoscete e l'argomento di cui si occupa, ed il merito e valore delle cose che vi si trattano.

Ora

(1) *Clerscl. tom. 2. des lettres pref. ap. Baillet Vie de Descartes. liv. VI. c. 2. p. 115. tom. 2.*

Ora per venire a capo di ciò in una maniera che resti fissato e deciso il giudizio che se ne dee formare, basta chiudere gli occhi sopra i coloriti diversi degli opposti partiti, ed attenersi alla serie dei fatti relativi all' origine, ai progressi e alle vicende di questa fin' ora indefinibile scienza.

Si sa dalla storia, che avendo Lucio Silla detto il Felice trasportato d' Atene a Roma tra le altre cose i libri di Aristotele, volle renderli pubblici; e che Andronico Rodio incaricato dell' esecuzione, dopo aver post' in ordine quelli che alla logica, all'etica e alla fisica si appartenevano, e trovatine alcuni, che trattando di ontologia, cioè dell' ente in generale, non sapeva decidere a qual classe riportar si dovessero, li pose in seguito ai fisici, con apporv' in fronte l'epigrafe, *μετὰ τὰ φισικα*, per dinotare che il loro luogo era dopo i libri fisici (1): quantunque in appresso altri abbiano interpetrate queste parole in un senso misterioso, quasi volessero significare una scienza di ordine superiore alle cose fisiche, ossia della natura sensibile; appoggiandosi al doppio senso della particella *μετα*, che vale *dopo* e *sopra*, o *al di là*. Dall' epigrafe so-

(1) V. Storia Filos. c. II. art. v. §. 2. p. 37. 38.

ſopradetta è venuto il nome di *metafiſica*; e dalla poſteriore interpetrazione, il ſenſo rilevato è nobile che ſi è anneſſo a queſta voce. Donde chiaramente ſi ricava, che queſta metafiſica non aggiravaſi ſul principio che intorno a certe ſpeculazioni ſull' aſtratta nozione dell'ente, valquanto dire, non era che *ontologia*. Queſti libri ſaliti per opera degli Arabi nel più alto grado di ſtima preſſo i filoſofi delle noſtre Scuole conoſciuti ſotto il nome di *Scolaſtici*, furono preſi a comentarſi come il teſto di una ſapienza univerſale; e ſiccome ſi diedero a credere, che queſte nozioni aſtratte conteneſſero i principj delle ſcienze, così quella metafiſica conſiſtente unicamente nell' ontologìa ſi diſſe ancora *Filoſofia prima*, per eſſer quella che a tutta la filoſofia premetter ſi doveſſe.

Ma perchè Ariſtotele in coteſti libri che preſero in ſeguito il nome di *metafiſici*, faceva, ſebbene confuſamente, anche parola di molte coſe, come del primario Motore, delle intelligenze &c. da ciò preſero motivo gli Scolaſtici di agitare ſotto il nome di metafiſica mille arbitrarie quiſtioni ſull' anima umana, ſopra quella degli animali, ſopra Dio, i genj e gli ſpiriti benefici o malefici, ed altre conſimili. Sul principio non erano che alcune quiſtioni quà e là ſparſe negli ſteſſi trattati di ontologìa; ma in appreſſo venne in penſiero ad alcuni di fare dei trattati eſpreſſi e ſeparati ſulle ſoſtanze ſpirituali ſotto il titolo di *pneumatica* e *pneu-*

e *pneumatologìa* ; e così diviſero la metafiſica in *ontologìa* o *filoſofia prima* , e *pneumatologìa* . Queſta poi fu ancora ſuddiviſa , e ſi diſſe *Pſicologìa* quella parte che trattava dell' anima degli uomini e degli animali; e *Teologìa* , tutto ciò che aveva relazione a Dio e agli ſpiriti buoni o malvagi: quantunque altri aveſſero trattate a parte le opinioni relative agli ſpiriti col titolo di *Demonologia*; di cui per altro non fanno più motto le metafiſiche moderne. Finalmente Criſtiano Volfio compreſe ſotto il nome di metafiſica non ſolo l' ontologia, la pſicologia e la teologia , ma eziandio un trattato delle leggi generali e dell' ordine di queſto mondo viſibile, cui diè il nome di *Coſmologia* dal vocabolo greco κοσμος, ordine ; termine col quale ſi ſuol deſignare queſto mondo viſibile per l' ordine maraviglioſo e coſtante, che vi regna.

Dalla predetta derivazione della metafiſica è ſeguito poi, che queſta voce ſiaſi preſa ora in un ſenſo ſtretto, ed ora in un ſenſo largo e di ampliazione. Perchè ſiccome in origine non conſiſteva eſſa che nell'*ontologia*, a queſta ſi è ſempre dato per eccellenza il nome di metafiſica preſa nello ſtretto ſenſo. E ſemprechè ſi è parlato della ſublimità ed univerſalità di quella ſcienza, ſi è inteſo propriamente dell' ontologia, per la prerogativa ſingolare onde credevaſi adorna di riunire in ſe le nozioni più generali che poſſono convenire a tutti gli oggetti delle

le umane cognizioni, e dove si comprendessero i principj e la norma delle arti e scienze tutte. Il che le à fatto dare puranche il titolo di *Metafisica generale*. Laddove le altre parti, che sotto il medesimo nome sono state comprese per ampliazione, non riguardando che alcuni determinati oggetti, si sono espresse col distintivo di *metafisica particolare*.

Ecco in qual modo si sono quasi accidentalmente accozzati sotto un medesimo titolo argomenti così diversi fra loro; e dond' è venuta la metafisica, che è prevaluta nelle scuole; formata, non già come suol dirsi comunemente di quattro parti, ma di quattro diversi argomenti non altrimente fra loro connessi, che pel vincolo del puro nome. Adunque, allorchè il N. A. afferma, che la metafisica formava la principale occupazione degli antichi filosofi, e che l' oggetto primario delle loro meditazioni fosse l' origine del mondo, Iddio, l'anima, le nozioni astratte degli enti, non si dee ciò intendere quasi ab antico sotto cotesto vocabolo si fossero compresi sì diversi argomenti.

Ora trovandosi le così dette parti della metafisica decorate tutte del medesimo titolo, seguirono parimente l' istessa sorte; quella cioè di prendere il primo posto nel corso filosofico, e di premettersi all' istessa fisica, non ostante che la proprietà del vocabolo *metafisica* in qualunque maniera interpetrato, esigesse, che

le

le cose sotto il predetto nome comprese studiar si dovessero dopo le scienze fisiche. Ma di questo rovesciamento di ordine si è detto abbastanza nel Tentativo (1).

Dopo aver osservato in che maniera sianſi riuniti sotto un medesimo nome argomenti così fra loro diversi, e che ciò non ostante si chiamano parti di una medesima scienza, è da vedere qual sia il legame che potrebbe riunirle a formare un tutto.

Cristiano Volfio insigne discepolo del prodigioso Leibnitz, avendo concepito il disegno quanto grandioso altrettanto nobile di riordinare tutto il sistema della Filos. fia de'suoi tempi secondo il metodo geometrico, si propose di mettervi, siccome fece in effetto, una tale concatenazione, che le parti sue si trovassero le une alle altre così strettamente e necessariamente legate, che non potesse darvisi un'ordine diverso, attesa la naturale dipendenza delle verità fra loro; in forza di che venissero a formare una perpetua dimostrazione matematica. Ora egli nell' ordinar le parti della metafisica, e di tutta la filosofia stabilì per regola fondamentale di far precedere quelle che somministrano alle altre i principj e le notizie di cui abbisognano: al-

(1) P. II. II. Sez. II. Art. V. §. 12. p. 238. seqq.

altrimenti facendo, dic' egli, si cade nello sconcio di usar vocaboli non definiti, e di ragionare su di principj non ancor dimostrati; il qual ordine con tutta ragione afferma doversi religiosamente custodire. In conseguenza di che diede il primo luogo all'*Ontologia* per essere, diceva egli, di un uso estesissimo non solo nelle scienze ed arti tutte, ma nella vita civile altresì; e particolarmente perchè non può senza di essa trattarsi la filosofia col metodo dimostrativo, nè altronde può prendere i suoi principj l'arte di trovar la verità (1). Quindi fece seguire la *Cosmologia*; in terzo luogo la *Psicologìa*, ed in ultimo la *Teologìa naturale*, sgombra però dalla *Demonologìa*. Ma sebbene avesse procurato di mettere tra queste parti una concatenazione, non seppe darvi l' unità, onde potersi dire con fondamento costituenti una sola scienza; giacchè nel dare la definizione della metafisica non potè fare a meno di assegnarle tre oggetti diversi, cioè la scienza dell' ente, del mondo considerato nella sua totalità, e degli spiriti, trai quali comprese ancora Dio, come se la voce spirito applicata a Dio egualmente che ad altri esseri, lo potesse far entrare nella scienza delle cose crea-

(1) *Wolf. Phil. Ration. Præf. item. Discurs. præliminar. c.* 3. §. 73. 87. 96—99.

create. *Eſt igitur metaphyſica ſcientia entis, mundi in genere, atque ſpirituum* (1).

Pur vediamo che coſa ſi dee penſare della concatenazione da lui poſta, tra le preteſe parti della Metafiſica. Su di ciò è da notarſi, che, ad eccezione dei puri Volfiani, tutti gli altri niun conto ne àn tenuto; mentre taluni ſituano in primo luogo la Pſicologìa, altri la Coſmologìa, ed ognuno ne diſpone le parti a ſuo talento. Segno evidente che i Metafiſici non ancora convengono del nesso di queſte parti per formare un tutto. Ora ſubitochè non ſi può determinare con preciſione qual ſia la vera concatenazione di queſte parti, nè l'oggetto unico a cui debbono eſſere ordinate, come mai ſi poſſono conſiderare come coſtitutive di una medeſima ſcienza? La qual coſa ſe ſi foſſe da taluno ben ponderata, ſarebbe ſtato facile il mettere in chiaro lume l'illuſione prodotta da queſta voce di *metafiſica*, incapace ad eſprimere nè collettivamente, nè diſtributivamente gli oggetti che ſi ſogliono trattare ſotto queſto multiforme vocabolo. Perchè regnando tanto arbitrio nella dipendenza e concatenazione delle ſue preteſe parti, non potevaſi aſſegnare la vera neceſſaria diretta corriſpondenza e dipendenza fra loro, collimante all'unità dell'argomento. E fino a che que-

(1) *Ibid.* §. 79.

questa non fosse definitivamente fissata, era manifesto non potersi avere in conto di altrettante parti di una medesima scienza. Adunque per venire in chiaro del merito e del valore della metafisica, è necessario prima di tutto rinunziare assolutamente a questo insignificante vocabolo, e condannarlo ad un ostracismo perpetuo, anzi ad un' irremisibile anatema; ed in sua vece occuparsi separatamente delle cose istesse, che sotto il proscritto nome si sono trattate per l'addietro; senza di che non si farà che dimenarsi al bujo, e lanciar colpi in aria, quando se ne vuol esaltare l' importanza o esagerare la frivolezza.

Così, quando il Volfio, seguendo l' antica scuola perpetuata fino a dì nostri, dice, che qualora si vogliono accuratamente dimostrar tutte le cose nella fisica, se ne debbano ripetere i principj dalla metafisica, e perciò questa doversi a quella premettere; per giudicare della verità di un tale assunto, si dee esaminare, se per intendere e dimostrare le cose della fisica, e trovar le cause de' fenomeni naturali sia necessario ricorrere alle nozioni ontologiche, alla psicologìa, o alla teologìa; e alla sua Cosmologìa. Parimente, allorchè assume, che la metafisica contiene i primi principj di tutte le umane cognizioni sulle arti e sulle scienze, si dee fissare, se questi principj si trovano ripartiti fra tutte le parti della metafisica, o pure taluna ve ne sia a cui si competa in preferenza questo mi-

rabile privilegio. Altrimenti non c' intenderemo giammai.

Sciolto il vincolo di queſta magica parola che aveva riuniti sì diverſi argomenti, è neceſſario eſaminarli da capo a parte a parte; per vedere ciò che potrebb' eſſervi di ſodo e di utile, ed a quali parti delle ſcienze naturali convenga incorporarli per fiſſare il vero metodo di trattarli, di ſtudiarli, e d' inſegnarli: mentre, anche antecedentemente a queſte riflеſſioni ſi era sì poco perſuaſo di un vero e reale neſſo tra le predette parti, che taluni volevano identificare l' ontologia colla logica, o ridurla ad un dizionario di parole filoſofiche, o pure cancellarla onninamente dall' albo; altri volevano la pſicologia e la coſmologia unita alla fiſica; e come un corollario di queſta pur' anche la teologia naturale (1).

Quando ciò ſarà eſeguito potremo crederci liberati affatto dal vano fantaſma della metafiſica? Tale in verità dovrebb' eſſerne il riſultato, ma il N. A. quaſi ſenz' avvederſene ce ne mette in campo un' altra di ſpecie diverſa da quella delle ſcuole di cui ſi è fin' ora parlato, e che propriamente dir ſi potrebbe la *metafiſica moderna*, ſebben' egli non la proponga che come

(1) *Vernei de Re Metaphyſ. lib. I. c. 3. lib. II. c. 1.*

me un miglioramento dell' antica, allorchè dice „ che Loke fu il primo a conciliar colla Metafisica gli Uomini saggi e avveduti „. Or questa metafisica fondata da Locke ed egregiamente avanzata da Condillac, Bonnet, d' Alembert, ed altri molti, non à che fare coll' *ontologia*, *psicologia*, *teologia*, *cosmologia* delle scuole; mentre versa unicamente intorno alla cognizione di noi medesimi, relativamente all' analisi e descrizione dell' umano intelletto, delle sue facoltà ed operazioni, dell' acquisto delle idee e delle cognizioni, ed al metodo per guidarlo nel discoprimento della verità. Questo è il senso nuovo che dopo quest' epoca specialmente dal Condillac si è dato alla voce *metafisica*, essendosi ristretta di comune accordo all' analisi dell' umano intelletto con tutto ciò che vi à relazione. Di che mi contenterò, per amore dalla brevità, di recare soltanto la testimonianza di uno degli ultimi Scrittori tra i seguaci di Locke e di Condillac, qual' è il Signor Destutt-Tracy, il quale, volendo proscritte irrevocabilmente tutte le quistioni che costituiscono la metafisica delle scuole, non fa consistere in altro la *sana metafisica*, che nello studio di se medesimo, dei nostri mezzi di conoscere, delle nostre operazioni intellettuali, dei loro effetti, della formazione delle idee, della loro combinazione, deduzione, espressione. Sicchè al presente questa è la moderna metafisica, la quale, dic' egli, tanto è diversa dall' an-

antica quanto l'aſtronomia dall' aſtrologia, e la chimica dall'alchimia (1).

Queſt'analiſi dell' umano intelletto detta ſul principio anche *Analiſi dell'idee*, e quindi *Ideologia*, coſtituiſce ſecondo il medeſimo Autore quella *filoſofia prima* cotanto deſiderata da Bacone, e su di cui ſi è molto detto ſenza ſaperſi con preciſione di che doveva eſſer formata. La prima delle ſcienze, dic' egli, nell' ordine della loro mutua dipendenza è l'iſtoria del noſtro intelletto conſiderato ſotto il rapporto de' ſuoi mezzi di conoſcere; e la vera *filoſofia prima* non può conſiſtere in altro „ (2).

Ed ecco l' Analiſi dell' umano intelletto rivestita di tutt' i privilegj della metafiſica, e propriamente di quella che tale dicevaſi per eccellenza, cioè dell' Ontologia.

Preſa la voce metafiſica per dinotare la ſcienza dell' umano intelletto fondata da Locke, procede il N. A. a dire, che ad eſſa propriamente appartenga l' analizzare i principj, lo ſviluppare ſucceſſivamente i progreſſi, il fiſſare i metodi d' ogni ſcienza, e d'ogni arte, talchè niuna di eſſe v'abbia oggimai in cui la Metafiſica pure aver non voglia la ſua parte; con tutto quel che dice in

(1) *Elémens d' Ideologie Troiſieme Part. Logique chap.* 1. *p.* 143.

(2) p. 265. item cap. IX. p. 397-99 425.

in appresso in proposito della metafisica applicata alle scienze ed alle arti. Con che si apre l' adito a proporre la sua idea sulla divisione della metafisica in *pura* e *mista*, o *applicata*. Idea la quale potrebbe abbagliare a prima vista per la sua speciosa novità, ma è da vedersi se si sostenga quando si viene alla spiegazione dei termini; vale a dire, qualora in vece di fermarsi al termine incantato di *metafisica pura*, si passa più avanti per far attenzione alle cose da lui comprese sotto questo incerto vocabolo. Perchè seguendo il tenore del suo discorso, si dovrebbe intendere per *metafisica pura* la scienza dell' umano intelletto illustrata sulle tracce di Locke, da Condillac, Bonnet, con tutta la Scuola Lockiana. Laddove nel dar la partizione della metafisica pura non ci offre che *psicologia*, *ontologia*, *cosmologia*, *teologia naturale ec.*, cose, che secondo lo stile delle scuole, niente ànno di comune coll' analisi predetta. Ma non perciò si dee credere che l' avesse subito dimenticata; perchè nel conservare tutta l'antica metafisica si è ingegnato di concatenarla colla nuova, introducendo nella psicologia ordinaria delle scuole una sezione sull' analisi dell' umano intelletto, ossia *delle facoltà e delle operazioni dell' anima*, e trasformando l' ontologia in *analisi dell' idee*. Sicchè queste analisi che dovevano costituire propriamente la metafisica moderna, da lui designata coll' epi-

teto di *pura* non entrano che come parte accessoria dell'antica metafisica.

Quanto poi all'aver voluto trasportare nella metafisica la divisione della matematica in pura e mista, non saprei vederne molto chiaramente l'analogia. Se per metafisica pura s'intendono tutte quelle facoltà da lui comprese sotto questa denominazione, la mista dovrà consistere nell'applicazione delle medesime alle arti e alle scienze: ora io ingenuamente confesso di non intendere con distinzione, in che maniera le predette facoltà contengano i principii di tutte le arti e scienze, siccome le matematiche pure somministrano le teorie delle miste; come neppure rimango soddisfatto in veder proposta dopo la metafisica *pratica* una metafisica applicata, che intanto ci lascia a desiderare. Adunque, a dirla schiettamente, non veggo che un gioco di parole in queste distinzioni di metafisica *pura*, *speculativa*, *pratica*, *applicata*, *mista*. E da ciò si argomenti quanta sia la forza del fascino delle parole sopra gl'ingegni anche i più avveduti!

Tale è la deduzione istorica dei fatti relativi alla formazione della metafisica: vediamone i risultati.

Costa da quanto si è detto 1. la sensibile diversità degli argomenti che si sono fin'ora riuniti e trattati sotto il titolo di metafisica; 2. la grande incertezza del senso annesso a questa voce. Le conseguenze sono 1. non esse-

re

re più possibile il pronunziare sul merito di quella scienza in generale, ma esser necessario esaminarne ciascuna parte separatamente dalle altre come argomenti di altrettante scienze diverse; 2. giacchè il termine di *metafisica* non è atto ad esprimere con chiarezza e precisione niuna delle cose che sogliono comprendersi sotto il suo dominio, confessiamone la vanità, e l'imbarazzo che porta nel trattare le materie più rilevanti; e risolviamoci pur alla fine, siccome si è già di sopra insinuato, e prima di ciò nel Tentativo sulla Rigenerazione delle scienze (1), ad abbandonarlo interamente, per usare quei vocaboli che più acconciamente possono esprimere l'argomento di cui si tratta; ed in vece di domandare da ogg'innanzi quale sia l'oggetto proprio della metafisica, ricercare piuttosto di quali cose ànno trattato così gli antichi come i moderni sotto questo enigmatico vocabolo. Per la qual cosa ci riserbiamo di esaminare l'oggetto ed il merito di ciascuna parte secondo portera l'ordine delle presenti istituzioni.

Gli Scrittori di metafisica poco tocchi da queste osservazioni ànno creduto uscire d'impaccio con definir la metafisica per la scienza *delle cose incorporee*: niente di più illusorio. *Cose incorporee* nell'ontologia non suonano altro che vocaboli d'idee astratte, le quali non

(1) *P. II. Sez. II. art.* v. §. 10. *p.* 222.

ànno alcuna realità fuori della noſtra mente; laddove nella pſicologia e teologia naturale dinotano eſſeri realmente eſiſtenti indipendendemente dal penſiero che ſe ne occupa; nella coſmologia ſono del tutto diverſe dalle precedenti, cioè forze, qualità, relazioni, leggi del mondo corporeo, ſpeculazioni ſopra la ſua origine, i primi componenti ec.; e nella metafiſica moderna ſignificano l' analiſi delle facoltà dell' anima e delle idee. Come dunque ridurle ſotto una medeſima categoria?

Nel proporre le ſopradette oſſervazioni altro non è ſtato il mio diſegno ſenonche d' impegnare coloro, i quali le trovaſſero di niun peſo, ed il punto di riunione di tante cose diverſe comprese ſotto il titolo di metafiſica; ad occuparſi almeno della ſoluzione di un problema fondamentale; cioè, Dare alla metafiſica l' unità dell' oggetto e dell' argomento, facendo vedere quale ne ſia la parte principale, quali le acceſſorie, e fiſſando la vera catena che le connette fra loro, ed il punto di riunione di tante coſe diverſe compreſe ſotto il titolo di metafiſica; inguiſa che non ſia più ſoggetta all' arbitrio di chiunque, ſiccom' è accaduto all' ordine ſtabilito dal Volfio con tanto apparato di metodo matematico.

ISTITUZIONI
DI
METAFISICA
PARTE I.

PSICOLOGIA. (*)

IL termine *Pſicologia*, proveniente da ψυχη (Pſyche) *anima*, e λογας (logos) *diſcorſo*, vale diſcorſo, o trattato dell'anima.

Siccome queſta è la più nobil parte dell'Uomo; così più di tutt'altro gli dee importare di ben conoſcerla (a): e in tale ſtudio diffatti i più antichi Filoſofi principalmente si oc-

(*) Vedi in fine di queſta parte un' appendice ſulla poſſibilità di una Pſicologia.

(a) Ma la parte nobile ſi può conoſcere indipendentemente dalla parte ignobile? Il N. A. ſcortato dai più coſpicui pſicologi moderni non

cuparono; ſebben la loro immaginazione abbiano eſſi in molte cose seguito piuttoſto che la

---

sa diſpenſarſi dal ricorrere in ogni occasione al meccanismo dell' organo corporeo per la ſpiegazione delle operazioni attribuite all'anima. Si è dunque d'accordo ſulla totale dipendenza della parte nobile dalla ignobile; rimane a fare un' altro paſſo, ed è di riconoſcere la indivisibilità del ſoggetto, e modellare su di queſto principio le iſtituzioni relative all' argomento preſente. Mi ſpiego: Se la pſicologia cioè la ſcienza dell' anima umana può eſſere per qualche verſo intereſſante, non lo è certamente per le ineſtricabili e vane queſtioni di cui ſi mena nelle ſcuole sì alto rumore, ma piuttoſto in quanto può condurre alla cognizione dell' uomo e di noi medeſimi. Ora è chiaro, che nè l' anima ſola è l' uomo, nè un corpo eſamine. Fin' ora non ſi è fatto che ſtudiare l' anima ed il corpo ſeparatamente ſiccome appartenenti a due ſcienze diverſe affatto ed eterogenee, la metafiſica e la fiſica. E l' uomo quando lo ſtudieremo? Perciò in vece di proporre a' giovanetti una pſicologia ripiena di notizie relative alla organizzazione corporea non ancora da eſſi ſtudiata, fia meglio iſtradarli ſul principio colla fiſica, ed in ſeguela dell' iſtoria naturale intorno agli animali, proporre un diſcreto trattato di notomia e di fiſiologia; premeſſe le quali notizie ſi anderanno mano mano deducendo tutt' i fenomeni dell' uomo vivente in quanto è un eſſere ſenſitivo, intelligente, attivo, libero; quindi le ſue inclinazioni, paſſioni abitudi-

la ragione, e fra molte vere opinioni molte ne abbiano meſcolato di falſe.

Noi cercheremo, per quanto ſi potrà il meglio, di ſeparar le une dalle altre: e poichè a molte falſe opinioni i Filoſofi ſono ſtati condotti dalla preſunzione di voler ſapere e ſpiegare quello che non ſi può nè ſpiegar nè ſapere; perciò accuratamente diſtingueremo in ogni coſa quello che può ſaperſi, e che ci ſtudieremo di dichiarare nel miglior modo poſſibile, da quello che è ſuperiore al uoſtro intendimento, e intorno a cui miglior conſiglio noi crediamo il teſſere ſempliceмente la ſtoria degli errori e de' vani ſforzi degli altri, che accreſcerla co' noſtri propri.

In due Sezioni verrà da noi diviſo il Trattato dell' Anima, di cui la 1. verſerà ſulla natura dell' Anima ſteſſa; la 2. ſulle ſue facoltà ed operazioni; a cui aggiungeremo per ultimo una breve Appendice intorno all' anima delle beſtie.

dini, carattere. Vedi su di ciò quel che si è oſſervato nel Tentativo P. II. Sez. II. art. V. §. 9. p. 208. seqq.

SEZIONE I.

Della Natura dell' Anima ;

Per *anima* noi intendiamo quella ſoſtanza che in noi penſa (*b*).

Dif-

(b) La ſopradetta definizione non è in verità molto eſatta , ma ne porgé la più opportuna occaſione per far notare ai Signori Metafiſici e Pſicologi la prima e la più patente differenza che paſſa tra il corpo umano e l' anima ; cioè che quando in tal propoſito ſi nomina il *corpo* , ſubito da ogn' uno ſi capiſce di che ſi tratta ; ma pronunziandoſi la voce *anima* , non c' intendiamo più . I Gramatici vi diranno che queſto vocabolo , nel ſenſo proprio ed originale , dinota *reſpirazione* , *fiato* , *vento* . Per i filoſofi poi non vi è termine a sì vario ſenſo ſoggetto quanto queſto . Gli antichi per anima intendevano propriamente il principio della vita del corpo umano ; talora il principio della vita e della ſenſibilità , cioè della vita animale ; ed il penſiero , in quanto eſprime le funzioni della ragione propria dell' uomo l' attribuivano alla *mente* . Queſta fu ancora nei ſecoli della mezzana età diſegnata dagli ſcolaſtici col nome di *anima razionale* , cui diſtinguevano dall' *anima ſenſitiva* ; ed altri ne ammettevano una terza che diſſero *vegetativa* , da cui ripetevano particolarmente la vita organica del corpo . Tutti però si accordavano nel diſtin-

Difficil cosa sarebbe l' annoverare tutte le diverse opinioni, che intorno alla natura dell'

stinguere nell' uomo il principio della vita corporea e della sensibilità comune anche agli animali, dal principio intellettivo e libero particolare alla specie umana. Sicchè il termine *anima* talvolta disegna soltanto il principio della vita del corpo. Per i Cartesiani, che ripetevano la vita del corpo dalle leggi meccaniche, l' anima dinota il principio della sensibilità e della ragione. I Platonici, e quelli Scolastici, che ammettevano almeno due anime, con questa voce talora intendevano il principio sensitivo, e talvolta l' intellettivo; colla differenza che alcuni filosofi volevano attribuire la sensibilità al principio della vita organica, ed altri al principio razionale.

Ogn'uno, vedendo il termine *anima* limitato quì a significare soltanto la *sostanza che in noi pensa*, si aspetta di sentire riperersi da un' altro principio la vita e la sensibilità dell' organo corporeo; ma no, a questa sostanza pensante si attribuisce nel decorso non solo la sensibilità, ma eziandio la forza vivificante il corpo; il che non so come accordar si possa con quel ch' egli medesimo confessa, cioè che le funzioni vitali si eseguono indipendentemente dall' anima. Infra. Sez. II. c. V.

Se poi debbasi ammettere quest' anima vegetativa e sensitiva, ossia un principio vivificante del corpo organizzato degli animali, diverso dal principio intellettivo e libero detto *mente*, o pure,

anima prodotte furono dagli Antichi. *I Caldei* secondo *Moshemio* (*Sist. intell.* c. 5. s. 3. §. 2.) la riputavano una specie di fuoco ; *Euripide* un etere sottilissimo : *Anassimandro*, *Anassimene* ; *Diogene*, *Archelao*, giusta *Gassendo* (*Psych.* s. 3.), la credetter formata di aria, onde viene il greco termine Πνευμα (pneuma) *spirito* o *fiato*, a cui corrispondono anche in latino *anima*, e *spiritus*. *Crizia* la giudicava formata del sangue ; *Galeno* dello spirito del sangue ; *Empedocle* di tutti gli elementi ; *Zenone Eleate* dell' equabile temperie del caldo e del freddo, del secco e dell' umido : gli *Stoici* parte con *Zenone Cizico* e *Possidonio* la dicean riposta in quel caldo spirito, per cui respiriamo, e ci moviamo, e parte con *Crisippo* e *Apollodoro* la consideravano come una porzione di quella sostanza ignea, che credean diffusa in tutto il mondo, e che chiamavano anima mondana.

Tutti questi sebbene chi per un verso e chi

---

re, non dovendosi ammettere nell' uomo che una sol anima, se debba ripetersi la vita organica dal principio pensante, o al contrario il fenomeno del pensiero debba dedursi dal principio vivificante il corpo, vedi il nostro insigne Genovesi. *Metaph.* P. III. Schol. ad Def. I. item Schol. ad prop. XXV, particolarmente il secondo e sesto.

chi per l'altro la rappresentassero sotto forma corporea ; nondimeno la riguardavano come cosa distinta dal rimanente dell' uman corpo. *Leucippo* all' incontro , *Democrito* , *Eraclito* , *Epicuro* , e gli altri loro seguaci la tolser del tutto , non riconoscendo nel mondo altro che gli atomi , o le parti indivisibili della materia , dal cui fortuito concorso disser formata ogni cosa. Nè da lor fu dissimile *Dicearco* già discepolo d' Aristotele , il qual secondo *Cicerone* (*Quæst. Tuscul.* l. 1.) fa dire a un certo Ferecrate , che l' anima è un nome vano , e che altro in noi non esiste che il corpo : assurdità che fu poi ripetuta audacemente anche ne' tempi a noi più vicini da *Hobbes* , *Tolando* , *Dodwel* , *Maubec* , *la Mettrie* , e da tutta l' altra forma de' Materialisti.

Diversi da questi furono *Socrate* , e *Platone* , i quali la stabilirono semplice ed incorporea , e quindi pure immortale : sentenza che da niuno poi fra gli Antichi fu meglio spiegata , che da *Cicerone* (*Quæst. Tusc.* l. 1.).

Qual opinione di lei s' avesse *Aristotele* , non si sa bene determinare ; imperocchè secondo il medesimo *Cicerone* (ivi) dopo aver distinti i quattro elementi , aria , acqua , fuoco , e terra di cui son formati i corpi , aggiunse egli una quinta natura da lor diversa , in cui ripose la mente , la quale con nuovo nome chiamò *entelechia* , quasi moto continuato e perenne ,

Ora che l' anima ſia una ſoſtanza affatto diverſa dal corpo e dalla materia, cioè una ſoſtanza pura, ſemplice, indiviſibile, e perciò anche di ſua natura immortale, egli è quello, che or noi prenderemo a dimoſtrare, incominciando dalla ſua ſemplicità, la quale con altro nome pur chiamaſi ſpiritualità (*a*).

CA-

(c) Sembra che il N. A. aveſſe dimenticato lo ſtato della queſtione quale l' aveva poſta nella Logica P. I. Sez. I. cap. 1. art. 1. p. 95. Ivi comincia dal ſupporre, che *il corpo non ſente nulla*, e s' intende non già di un ſaſſo, di una maſſa cretacea, o di un corpo qualunque, ma propriamente di un corpo organizzato e vivente della ſpecie di quelli che ſono compreſi ſotto la denominazione di *animali*, di cui preciſamente ſi tratta. Sopra una tal ſuppoſizione, che promette dimoſtrare *a ſuo luogo*, viene a ſtabilirne un' altra, ed è, che *in tutti gli eſſeri ſenzienti ſi ſuppone eſiſtere un' anima, come il principio che in noi ſente, la qual' ſuppoſizione*, dic' egli, *ſi vedrà nella Pſicologia quanto ſia ragionevole*. Quì dunque doveva incominciare dal provare la prima ſuppoſizione già gratuitamente aſſerita, cioè che un corpo organizzato e vivente qual è quello degli animali non ſente nulla; e a tal' uopo era ſopratutto neceſſario prendere in una particolare conſiderazione gli attributi, le proprietà caratteriſtiche, l' economia e le leggi dei corpi organizzati e viventi, detti *animali*: nel qual caſo non avrebbe potuto fare a meno di oſſervare

CAPO I.

Della ſemplicità o ſpiritualità dell' Anima.

Dalla natura medeſima del penſiero è facile il dimoſtrare, che quella ſoſtanza, che in noi penſa, neceſſariamente deve eſſer ſemplice.

Im-

---

vare, che contro la ſua poſizione ſtanno i più celebri Filoſofi e naturaliſti così antichi che moderni. *V. Genuenſis Metaph. P. III. Schol. ad Prop. XXV. præſertim* 2. *&* 6 In fatti, avendo egli avanzato nell' Analiſi dell' umano intelletto n. 17. che *l' unico principio ſenziente in noi è l' anima*: il Signor Maruggi, che l' à inſerita nella ſua traduzione latina del Saggio di Locke tom. 1. p. 218. avverte in una nota, eſſere una tal propoſizione contraddetta da tutte le Scuole Platoniche ed Ariſtoteliche. Ma il N. A. in vece di fermarſi a dimoſtrare che il corpo organizzato e vivente degli animali non ſente nulla, ſi trattiene, ſeguendo lo ſtile dei Metafiſici, ſulla nozione aſtratta di corpo, per eſaminare, se gli poſſa convenire o no la ſenſibilità, e così conchiude per la negativa; ſenz' avvertire, che la queſtione non è, ſe un corpo qualunque ſia capace di ſentire, ma ſe lo ſia il corpo di un animale vivente. Che ſi direbbe ſe taluno per la ſpiegazione dei ſingolari fenomeni del mercurio, della ca-

Imperocchè il penſiero ora conſiſte nelle ſole ſenſazioni e percezioni, ed ora nei varj confronti delle medeſime, cioè ne' giudizj, e ne' raziocinj. Di più ora verſa nelle ſole ſenſazioni e percezioni delle coſe preſenti, ed ora nelle nozioni e nell' idee, che in noi ſi riſvegliano, delle coſe paſſate (*a*).

Ora

---

calamita, del fluido elettrico, della luce, della vegetazione delle piante ec. voleſſe riportarſene alla nozione aſtratta di materia e di corpo? *Caveto*, dice un ſenſatiſſimo canone logico del noſtro Ab. Genoveſi, *ab ideis abſtractis & univerſalibus: ex iis de rebus ipſis ne judicato*. Art. Logico-crit. lib. II. cap. 3. can. . Ed altrove oſſerva il medeſimo: *Adeo verum eſt, non Geometras tantum ſed Metaphyſicos maxime, dum ab ideis abſtractis ad naturæ res gradum faciunt, turpiſſime hallucinari!* Elem. Metaphyſ. P. I. Schol. ad Defin. 24.

(d) La voce *penſiero* ſuole adoperarſi per eſprimere l' aggregato delle operazioni proprie dell' intelletto umano, a differenza di quelle che dipendono dalla pura ſenſibilità comune anche agli animali. Onde i più accurati metafiſici e pſicologi diſtinguono *ſentire & intelligere*. Carteſio, avendo negato agli animali ogni ſentimento, e ſuppoſtili puri automi, non riconobbe queſta diſtinzione tra il principio ſenſitivo e l' intellettivo; in conſeguenza uſò la voce *penſiero* e *cognizione* in un ſenſo aſſai più ampio, cioè per le operazioni così del *ſentire* come dell' *intelligere*.

Il

Ora anche quando i noſtri penſieri ſi fermano nelle ſole ſenſazioni e percezioni delle coſe preſenti, noi ſiam conſapevoli a noi medeſimi di una moltiplicità più o men grande di coſe, che da noi ſi ſentono e percepiſcono al tempo ſteſſo. Trovandoci su d' una piazza noi veggiamo ad un tempo e la ſteſſa piazza, e le caſe che la circondano, e le perſone che vi paſſeggiano, e le carozze e i cavalli, che vi s' aggiran per entro, e n' udiamo i diverſi rumori, e non è raro che pur abbiamo nell' atto ſteſſo diverſe ſenſazioni di caldo, di freddo, di odore, di ſapore, ec. Or di tutte queſte sì varie, e sì moltiplici ſenſazioni e percezioni ſimultanee come potremmo noi eſſer conſcii a noi medeſimi, ſe quel principio che in noi ſente tutte in ſe medeſimo non le accoglieſſe? e come potrebbe egli in se ſteſſo tutte raccoglierle, ſe unico e ſemplice per ſua natura non foſſe?

Imperocchè ſupponiamo ch' ei ſia compoſto, e che la parte *A* abbia la percezione di una caſa, *B* di un Uomo, *C* di un cavallo, *D* la

---

Il N. A. quantunque accordi agli animali la facoltà di ſentire colle operazioni che ne dipendono, uſa nondimeno queſto vocabolo nel ſenſo carteſiano; e vuole che la ſenſibilità non meno dell' intelligenza ſia incompatibile con una ſoſtanza corporea: Su di che vedi la nota precedente.

D la sensazione di un suono, *E* dell' odore, *F* del sapore ec., la coscienza di tutte queste percezioni e sensazioni in qual parte s' avrà ella a riporre? *A* ben potrebbe aver forse la coscienza della percezion della casa, ma non dell' Uomo, nè del cavallo; e lo stesso converrà dire dell' altre parti.

Nè gioverebbe il supporre, che tutte siffatte sensazioni e percezioni si adunassero in una sola e medesima parte, a cagion d' esempio in *A*. Imperocchè questa parte comunque piccola vogliasi immaginare, avrà sempre tuttora il suo lato destro, il sinistro, il superiore, l' inferiore, ec. vale a dire sarà sempre tuttor composta di altre parti. Abbastanza notò è tra i Fisici che un corpo o un esser composto, per quanto si voglia dividere e soddividere, non può mai ridursi a segno, che sia privo affatto di parti; e i Geometri mostran di più, che ad essere affatto privo di parti non può ridursi nemmen col pensiero per quanto le divisioni e soddivisioni supponganſi indefinitamente continuate (3).

Varrà

(e) Che la divisibilità dei corpi sia inassegnabile, concedo; ma che non si possa mai arrivare neppure col pensiero ad una parte indivisibile e di sua natura semplice, nego. Ogni corpo essendo una quantità finita, non può certamente costare di un infinito numero di parti elementari; e quan-

Varrà adunque sempre la stessa ragione, che non potrà la parte sinistra aver coscienza della percezione che è nella destra, e così dell' altre.

Alcun dirà forse, che se quest' Esser composto formerà un sol tutto, qual è per esempio

---

e quando colla divisione mentale si è giunto fino ai primi componenti strettamente così detti, è cosa evidente che la nozione istessa di primo componente include di necessità quella di una sostanza semplice e con ciò indivisibile anche col solo pensiero. La dimostrazione dei Geometri niente conchiude all' infuori della inassegnabile divisione dei corpi, e non già, che nemmen col pensiero possa trovarsi una parte semplice e indivisibile; operando essi sopra linee, la nozione di linea quanto si voglia piccola include sempre necessariamente quella di estensione, cioè di parti contigue le une fuori le altre; il che non à che fare colla posizione dei corpi *in concreto*, considerati come quantità finite, dove i primi componenti si debbono necessariamente concepire sostanze semplici: nel quale caso non più regge l' assunto, che *una parte comunque piccola voglia immaginarsi sarà sempre composta di altre parti minori*. Sicchè, supponendosi, che le date sensazioni e percezioni si riuniffero in uno di questi primi componenti, si avrebbero nel seno stesso della materia mondana le sostanze semplici capaci di sensazione e di pensiero. Il che non si è notato ad altro fine, che per far vedere quan-

pio il cervello, potrà tutto insieme il cervello esser consapevole a se delle varie sensazioni e percezioni che fannosi nelle sue parti. Ma chi ragionasse a questo modo, certamente mostrerebbe di non intendere che voglia dire *un sol tutto* composto di molte parti. Il tutto in questo caso non è che un semplice aggregato, un' idea astratta esprimente la coesistenza di molte cose insieme unite; e questa coesistenza, quest' aggregato, quest' idea puramente astratta non può certamente esser capace di una cosa reale, qual è il pensiero, e quale la coscienza di più sensazioni e percezioni contemporanee. Se in un popolo o in un esercito un sente fame, uno sete, e questi ha caldo, e quel freddo, ed altri ha dolore in una mano, altri in un piede o nel petto o nel capo, chi dirà mai che il popolo o l' esercito tutto insieme sia consapevole delle sensazioni, che ha separatamente ciascuno individuo?

Nè

---

quanto sia insussistente la pruova della spiritualità o immaterialità dell' anima ricavata da questa speculazione sopra l' essere pensante, se debba concepirsi come semplice o composto: siccome il P. Soave, parlando dell' argomento con cui pretendevano i Cartesiani provare che l' anima è diversa dalla materia, dice, *che se altra pruova non avessimo, noi saremmo certamente ad assai cattivo partito.* Logica. P. II. Sez. IV. cap. 2. p. 374.

Nè si pretenda che il paragone non valga, perchè ogn' uomo è qui separato da ogn' altro. Imperocchè nel cervello ancora; e in qualunque Esser composto, ogni minima parte ha un' esistenza così sua propria, e distinta, e separata da ogn' altra, come qualunque uomo in un popolo o in un esercito (*a*).

Per

(*f*) Grandissima è la differenza tra le parti concorrenti a formare il cervello come un organo, un istrumento, una macchina qualunque, e gli uomini che formano un popolo, un esercito: quelle in origine sono espressamente fabricate ed ordinate a connettersi fra loro in una determinata posizione, onde costituire un tutto perfetto destinato ad un fine preciso; in guisa che isolatamente prese non sono che degli esseri incompleti di niun pregio ed uso; questi sono altrettanti esseri completi e indipendenti da ogni altro individuo, quanto alla perfezione personale, nè sono per originaria destinazione ordinati a comporre un tal' esercito, un tal popolo, una tale adunanza di frati, con tali leggi, per tale oggetto; la loro unione non è che arbitraria e accidentale, nè costituisce un tutto che nell' idea di chi li riguarda sotto una tal forma di associazione.

Ma che sofisma è questo? Un' idea astratta non può esser capace di una cosa reale, dunque neppure l' oggetto concreto e reale di cotesta idea; dunque il tutto di una mostra, di un esercito non può produrre un effetto reale?

Per qualunque verſo dunque ſi prenda un Eſſer compoſto, e o ſi conſideri nel ſuo tutto, o nelle ſue parti, è ſempre aſſolutamente impoſſibile, ch' ei ſia conſapevole a ſe ſteſſo di più ſenſazioni e percezioni ſimultanee. E poichè noi di queſte ſimultanee ſenſazioni e percezioni a noi medeſimi ſiam conſapevoli realmente, ne vien d' aſſoluta neceſſità, che oltre alla ſoſtanza compoſta e materiale, che forma il corpo, in noi debba eſiſtere un' altra ſoſtanza diverſa affatto da quella, cioè non compoſta, ma pura, unica, ſemplice, indiviſibile, che è quella che chiamiamo *anima* o *ſpirito* (g).

A pro-

(g) In un argomento sì oſcuro par che mal ſi convenga queſto tuono così dogmatico e deciſivo, col quale ſi pronunzia come *aſſolutamente impoſſibile*, che un eſſere compoſto penſi, ed in conſeguenza *l' aſſoluta neceſſità* di ammettere per ſoggetto del penſiero una ſoſtanza ſemplice: come ſe in queſta poſizione meglio ſi capiſſe il fenomeno del penſiero, nè ſi andaſſe incontro a nuove difficoltà non meno ineſtricabili delle prime. Dico anzi dippiù, che nell' iſteſſa ipoteſi degli Spiritualiſti ſempre il penſiero nell' uomo dee procedere da un compoſto e non già dalla ſoſtanza ſemplice ſoltanto.

Secondo la comune dottrina dei Pſicologi ſpiritualiſti, l' uomo è un compoſto di corpo e di anima: compoſto non già accidentale, ma neceſſario

A provare la semplicità dell' anima noi ci siam contentati della sola coscienza che ella

---

sario e sostanziale: *necessario* in quanto l' anima e il corpo avanti l' unione si concepiscono come esseri imperfetti e incompleti, di lor natura tendenti vicendevolmente ad unirsi per formare una sostanza di terza specie: Dissi *sostanziale*, perchè il corpo e l' anima sono fra loro talmente immedesimati e identificati che, tranne la confusione delle nature, costituiscono una sola ed unica sostanza, un solo ed unico essere individuo, una Persona. In virtù della quale unione, tutto ciò che all' uomo compete non dee attribuirsi all' anima o al corpo esclusivamente, come se uno di essi operasse isolatamente e indipendentemente dall' altro. E se talvolta si dice, che l' anima sente, percepisce, giudica, vuole, opera, sempre s' intende in quanto è al corpo unita; parimente non si dice che il corpo vive, si nutrisce, vegeta che in quanto è dall' anima informato. Ma rigorosamente parlando, la Persona è propriamente il principio da cui procedono tutte le azioni e passioni dell' uomo, ed in conseguenza è il soggetto che sente e pensa. Sicchè la *Persona*, l' *Io*, il *Me* che sente, pensa, vuole, opera non è che uno, e quest' uno è precisamente un composto; cioè l' uomo; giacchè nè l' anima sola può dirsi la persona o l' uomo, nè un corpo esanime, ma il corpo umano animato.

Dire con i Cartesiani, che il corpo non sente nulla, (ben' inteso che quì si parla del corpo umano vivente) e che l' anima sola è quella che

sente

ella ha delle sue sensazioni e percezioni contemporanee, dimostrando come questa non può

---

sente e pensa, questo è l' istesso che richiamare indirettamente in iscena la singolare idea di Platone, il quale faceva consistere tutto l' uomo nell' anima intellettiva e razionale, nè in altra guisa la concepiva al corpo unita che come un artefice alla macchina che muove, o un nocchiere alla nave che regola, o un fabro all' istromento di cui si serve; onde l' uomo secondo Platone è l' anima che regge o si serve del corpo. Nel quale caso la *Persona*, il *Me* che sente, che pensa e vuole non è il Composto, ma l' anima sola, e questa non è al corpo unita che per una unione puramente esterna e accidentale. Ipotesi che apertamente ripugna all' idea istessa dell' uomo, ch' è quella di un composto formante un tutto individuo: ipotesi, che togliendo una vera, reale, sostanziale unione tra l' anima e il corpo, distrugge nel tempo stesso l' unità dell' individuo e della persona, e con ciò l' unità dell' azione e del principio delle azioni e passioni. Se dunque, giusta la comune dottrina delle scuole, la Persona, ossia il Composto di anima e di corpo, è il Principio che sente pensa ed agisce o patisce nell' uomo, è manifesto, che anche per quelli che riconoscono nell' uomo una sostanza interamente diversa e distinta dal corpo, immateriale, pura, unica, semplice, indivisibile, spirituale, spiritualissima, sempre il pensiero cogli atti che lo producono, e che ne dipendono dee procedere dal Composto e non già dalla sostanza semplice soltanto.

può aversi per niun modo da un esser composto. Ma assai più facilmente si mostrerebbe l'impossibilità, che un Esser composto sia consapevole a se nel tempo medesimo non solamente di più sensazioni e percezioni presenti, ma ancora delle passate, e che queste sensazioni e percezioni tra lor confronti, e ne formi i giudizj, e i raziocinj, e si crei le nozioni e l' idee astratte e generali, e queste unisca e disgiunga per mille modi, siccome noi facciam tutto giorno. E di vero il solo giudizio che *due più tre sono eguali a cinque* come potrebbe egli formarsi da un Esser composto, se l' idee del due, del tre, e del cinque fusser divise in diverse parti, e l'una fosse in *A*, le due altre in *B*, ed in *C*? In quale di queste parti potrebbe egli farsene il confronto? Come potrebbe *A* paragonare l' idea, che ha del due, con quelle del tre e del cinque, che in se non ha? E se ad un giudizio pur così facile un esser composto mai non potrebbe arrivare, come potrebbe poi tessere una lunga catena di raziocinj, e di tutti rendersi conto, e cavar da tutti le debite conchiusioni, e stringer sovente una serie lunghissima di proposizioni connesse l'una coll' altra in una sola conchiusione finale? A tutte queste operazioni un esser unico e semplice, il quale tutte in se accolga, e tutte abbia presenti le molte idee, che hannosi a confrontare, è si manifestamente necessario, che d' ogni senso comune conviene

viene che ſia privo chi neghi di riconoſcerlo.

Ma in altro modo ancora la ſemplicità dell' anima ſi dimoſtra, che avendo anch' eſſo di molta forza, noi non vogliamo qui tralaſciare.

Se l' anima foſſe o aria, o fuoco, o etere, o acqua, o terra, o qualunque altra coſa corporea, oppure se, come pretendono i Materialiſti, in noi altro non eſiſteſſe che il corpo, il penſiero non potrebbe in altro conſiſtere, che in varj movimenti del corpo medeſimo, o di queſta qual che ſi voglia corporea ſoſtanza. Imperocchè fino a tanto che una ſiffatta ſoſtanza foſſe tutta in quiete, o non avrebbe mai niuna ſenſazione, o ſempre conſerverebbe la medeſima ſenſazione primiera, ſenza poter mai cangiarla.

Facciaſi adunque che abbia ella diverſi moti, e che ciaſcuno di quelli eſprima una ſenſazione o percezione diverſa.

Io chiederò in primo luogo, ſe queſti moti avranno a farſi in diverſe parti, o in una parte medeſima. Nel 1. caſo ritorna l' argomento di ſopra, che una parte non potrà eſſer conſapevole di ciò che avviene nell' altra, e quindi niuna coſcienza potrà averſi di più ſenſazioni o percezioni contemporanee, niun confronto, niun giudizio, niun raziocinio. Nel 2. caſo io domanderò che mi ſi ſpieghi per qual maniera in una medeſima parte individua ſi poſſan dare allo ſteſſo tempo diverſi moti. Il moto non è che il paſſaggio

di

di un corpo dall' uno all' altro luogo, ed ogni parte d'un corpo, allorchè movesi, non fa che abbandonare quella parte di spazio che prima occupava, e trasferirsi ad un' altra vicina, indi da questa passare ad una terza, e così via via. Or come può ella una parte aver più moti ad un tempo? Quand' ella abbandona il suo luogo può ella recarsi nel tempo stesso ad occuparne più altri? o nell' atto che movesi verso alla destra, può ella andare a sinistra, o salire in alto nel tempo che scende al basso? Egli è troppo manifesto, che niuna parte può mai aver più d'un moto ad un tempo solo.

Egli è vero, che gettando una palla sopra d' un piano, ella avrà al tempo stesso il moto di rotazione, ed il progressivo: ma ciò sarà per riguardo a tutta la palla, non già per riguardo a ciascuna sua parte. Questa ad ogni istante non farà che passare dall' uno all' altro punto, e sempre da un solo a un altro solo, non mai a più d' uno nel tempo stesso. Or similmente nel cervello, o in qualunque altra corporea sostanza, ben si potranno avere più moti ad un tempo, ma ogni parte mai non ne avrà che un solo, e di questo solo esser potrà consapevole; e quindi la coscienza di più sensazioni e percezioni simultanee mai non potrà aversi nè da questa parte, nè da alcun' altra.

Nè meno impossibile è in questa supposizione lo spiegare i giudizj e i raziocinj. Se

l' idee del due, del tre, e del cinque non ſon che varj moti in varie parti o del cervello o di qualunque altra coſa corporea, come potrannoſi combinar mai queſti moti in maniera, che ne riſulti il giudizio, che *due più tre ſono uguali a cinque?* O le tre parti ſi muovono ſeparatamente, e mai non ne avremo combinazione neſſuna; o ſi urtano fra loro, e il moto di ciaſcheduna o ſarà eſtinto, o ſcemato, o accreſciuto, o alterato per qualche modo qualunque, ſicchè non potrà più rappreſentare l' idea che gli è propria; o van tutte inſieme ad urtarne una quarta, e produrranno in queſta un quarto moto diverſo affatto da ciaſchedun de' tre primi, ſicchè in luogo di rappreſentar tutti inſieme queſti tre moti, ci non verrà a rappreſentarne neſſuno.

Vero è che i Meccanici diſtinguono il moto ſemplice e il moto compoſto, e queſto riguardano come il riſultato di più moti ſemplici. Ma ciò non è che una maniera d' eſprimerſi per diſtinguere quando un corpo è ſpinto ſol da una forza e in una ſola direzione, e quando egli è ſpinto al medeſimo tempo da più forze e ſecondo varie direzioni. In ſe però ogni moto, cioè l' effetto che riſulta dalla unione di queſte forze, per quanto ſien eſſe varie e moltiplici, è ſempre un ſolo, e ſempre ſegue una ſola direzione, che ben è poſta frammezzo alle varie direzioni, con cui il corpo ſi trova ſpinto, ma da ciaſcuna di eſſe è interamente diſtinta, e tiene una

una strada o una linea tutta sua propria e particolare, e diversa affatto da tutte le altre.

Dopo di tutto ciò io credo inutile il rispondere alle vane immaginazioni, ed ai vani sofismi, a cui s'appoggiano i Materialisti.

E 1. cade del tutto l'opinion di *Democrito*, e di *Epicuro*, e di tutti i loro antichi, e moderni seguaci, che il pensiero altro non sia fuorchè un vario movimento degli atomi di cui il corpo è composto.

2. Cade del pari quella di *Dicearco*, che la forza per cui viviamo e sentiamo sia riposta soltanto in una certa temperie della natura corporea, che egli medesimo non sa spiegare.

3. Cade non meno l'opinione di *Hobbes*, che le sensazioni e le percezioni consistano nella reazione del cervello e del cuore all'azione de' nervi mossi dagli oggetti esterni.

4. Nè giova a' Materialisti il dire, che quando il corpo, e singolarmente il cervello, si trova infermo, anche la facoltà di pensare è languida o impedita; perchè da questo viene bensì, che fra il corpo e l'Esser pensante v'ha una scambievole corrispondenza, il che noi volentieri accordiamo, sebbene ci sia ignoto qual ella sia; ma non già che il corpo e l'Esser pensante siano una cosa medesima.

5. Nè val puranche l'opporre, che la maniera con cui il corpo agisce sull'anima, e questa sul corpo, cioè un Esser composto so-

pra d' un semplice, e questo sopra un composto, è inesplicabile e incomprensibile; perocchè abbiamo già veduto, che l' argomento *ad ignorantiam* non giova punto (*Logica* Part. II. pag. 380.), e che quando l' esistenza di una cosa è provata con sode ragioni, siccome qui dalla natura medesima del pensiero dimostrasi assolutamente necessaria l' esistenza di una sostanza semplice che in noi pensi, punto non vale a distrugger la l' ignoranza del modo con cui ella agisce. Se ciò valesse, come potrebbero i Materialisti provar l' esistenza pur della stessa materia, che sola essi ammettono nell' Universo? Chi ha mai spiegato, e chi potrà forse spiegar giammai, non dirò, qual sia l' intima essenza della materia, ma nemmeno in che modo ella sia composta? S' io prendo un corpo, e a forza di dividerlo, e soddividerlo ne cerco i principj componenti, le mie divisioni procedono all' infinito, senza poter mai trovare i principj semplici, da cui risulta il composto. Se incominciò a supporre semplici, indivisibili, ed inestesi i principj de' corpi, io non trovo più il modo d' unirli, sicchè ne risulti un corpo esteso (1). Or da questa ignoranza del modo, con cui la materia è composta, vien egli che la materia non esista?

6. Va-

(1) Veggasi intorno a ciò la Cosmologia al Capo V.

6. Vano sofisma è pur quello d' alcuni ; che siccome la forza motrice e la celerità son cose semplici in se stesse , eppur esistono in un corpo composto ; così esister vi possano ancora le sensazioni e le percezioni , quantunque semplici di lor natura . Imperocchè qual similianza ha mai la forza motrice e la celerità colle sensazioni e le percezioni ? E perchè se esiston quelle in un ente composto (quantunque da molti pure si dubita che alcuna vera e propria forza esista ne' corpi ; e quanto alla celerità ognun sa ch' ella è una semplice relazione), perchè s' ha egli a dire , che esister vi debbano anche queste , che son d' un genere sì disparato ?

7. Sofisma vano del pari è quello d' alcuni altri (*Medecine de l' Esprit* T. 1. p. 175.) che siccome in un oriuolo dal combinato movimento di più parti risulta l' indicazione delle ore , sebbene a ciò non basti niuna parte di per se sola ; così nel cervello dal movimento di più fibre risultar possa il pensiero , quantunque niuna fibra sia atta di per se sola a pensare . Imperocchè l' indicazione delle ore non è una qualità , che l' oriuolo in se possegga , e che a lui appartenga , ma una semplice conseguenza che noi caviam dal suo moto . Nell' oriuolo altro non v' è che un tal movimento dell' indice prodotto dal movimento d' una tal ruota , che è mossa da una tal altra ec. Noi siamo quelli , che il moto di queste parti regoliamo in maniera , ch' egli

ci serva alla misura del tempo, al che certo l'oriuolo non pensa. Or il movimento dell'indice, il qual non è altro che il successivo passaggio di questo corpo da un luogo all'altro; che ha egli mai di comune colle nostre percezioni, co' nostri giudizj, co' nostri pensieri?

8. Finalmente vana si è pure l'asserzione di *Locke* (*Saggio Filos.* cc. Lib. IV. Cap. 3.), che quantunque la materia (come dimostra egli medesimo nel Cap. 10. dello stesso Libro) non possa essere il primo Ente pensante, perchè di sua natura è visibilmente destituita di senso; pure ci sarà forse eternamente impossibile il conoscere, se Dio non abbia dato, o dar non possa a qualche ammasso di materia, a ciò espressamente preparato e disposto, la potenza di apprendere e di pensare. Imperocchè a decider di questo non è punto necessario, com' ei pretende, il sapere nè l'intima essenza, nè tutte le possibili proprietà della materia, delle quali confessiamo, che molte ci ono ignote. Egli basta saper soltanto, che la materia è un Esser composto: e finchè tale sarà, certamente si potrà dire impossibile anche a Dio medesimo il far ch' ella pensi. Come non può Iddio far che un medesimo Essere sia al medesimo tempo e composto e semplice, vale a dire e composto e non composto; così avendo noi dimostrato, che l'Esser pensante essenzialmente e necessariamente deve esser semplice,

plice, nemmeno, Iddio potrà far mai che sia allo stesso tempo e pensante e materiale, che è quanto dire e semplice e composto (*a*).

(*b*) Dopo aver fatto vedere nella nota precedente quanto sia futile la speculazione sopra il pensiero, se possa o no convenire o procedere da un essere composto, non riuscirà forse difficile d' intendere tutta la frivolezza di questa ripigliata dei moderni Spiritualisti contro il modesto dubbio di Locke. Veniamo al punto che forma tutta la forza dell' argomento: Si concede benissimo, che implica una manifesta contraddizione il supporre una cosa nell' istesso tempo composta e semplice, ma si vede colla medesima facilità la contraddizione tra il pensiero e l' estensione? Quì abbiamo la più precisa risposta del N. Autore medesimo, il quale ingenuamente confessa „ che la relazione fra il pensiero e la „ semplicità dell' essere che pensa, non è sì „ chiara ed evidente che ogn' uno la debba in„ tendere al primo udirla; onde mal farebbe chi „ argomentasse a questa maniera: *L' anima pen„ sa, dunque è una sostanza semplice*. Anzi „ non basterà quì nemmeno aggiugnere la pro„ posizione universale: *ogni sostanza pensante ne„ cessariamente dev' esser semplice*; ma converrà ancora soggiugnervi la dimostrazione ". Logicæ P. II. Sez. III. c. 1. art. 6. p. Dunque allorchè dice, che *estensione e pensiero si contraddicono*, *ibid.* c. 3. art. 2. p. 363, non è certamente questa una contraddizione che salti agli occhi

CAPO II.

Dell' Immortalità dell' Anima.

Dalla ſemplicità dell'Anima viene per neceſſaria conſeguenza la ſua incorruttibilità. Imperocchè la corruzione conſiſte nella diviſione e ſeparazione delle parti, la qual certamente non ſi può dare in un Eſſere per ſua natura ſemplice e privo aſſatto di parti.

Non può adunque l' Anima per altro modo perire, ſe non coll' eſſer del tutto annichilata. Ma la forza di ridurre una coſa al nulla, altri certamente non può avere, ſe non quegli ſteſſo, che ha pur forza di crearla dal nulla, cioè Iddio.

Rimane adunque a vedere ſoltanto, ſe nella

---

occhi come la prima. Ora dovendoſi uno impegnare a dimoſtrar la contraddizione ſuddetta, ſi travaglia in vano ſemprecchè ſi trattiene ſull' aſtratta idea dell' eſtenſione e del penſiero; mentre il vero ſtato della queſtione ſi dee ridurre a decidere, ſe implica contraddizione il ſupporre un corpo organizzato e vivente dotato di ſenſibilità, ſiccome abbiamo di ſopra oſſervato.

Ma ſe non regge l' aſſunto del N. A. ſi dovranno perciò ammettere le ipoteſi da lui rigettate? Ve n' è alcuna che in preferenza ſia meglio riuſcita nello ſpiegarci di una maniera plauſibile

la morte del corpo l' anima venga da Dio conservata, o annientata.

Che ella sia conservata, la Religione pienamente ce ne assicura, sicchè alcun dubbio avere non ne possiamo per questa parte. Ma oltre alla Religione ancor la sola ragion naturale sì forti argomenti ne somministra, che bastano di per se soli a togliere qualunque dubbio.

Imperocchè primieramente noi veggiamo, che nella stessa natura corporea niente mai è annichilato. Se abbruciasi un legno, se ne separano le parti aeree, acquee, ignee, che si disperdon nell' aria, e rimangono le parti terree, saline ec. le quali forman la cenere: ma le parti, onde il legno era composto, sussistono tutte ancora benchè divise. Lo stesso è di qualunque altro corpo o vegetabile, o minerale, o animale che per qualunque modo venga a disciogliersi. E' tolto allora il legame, che insieme univa le parti in quella speciale maniera, e per cui risultava quel corpo determinato, ma le parti, sebben disgiunte e disperse, tutte sussistono ancora.

sibile tutt' i fenomeni che si attribuiscono comunemente all' anima? he abbia saputo fissarne il principio, additarne con esattezza e precisione le diramazioni e le leggi? O pure saremo tuttavia nella dura necessità di cominciar da capo e tentare altre strade?

Or ſe Iddio nemmen un atomo di materia mai ſoffre che ſia annientato, ſe ogni minima parte della ſoſtanza corporea conſerva con tanta cura; quanto più è da crederſi che conſervi le ſoſtanze ſpirituali, a cui ha dato egli ſteſſo una natura di tanto più nobile e più eccellente?

2. Quel deſiderio inſaziabile della felicità, che è comune ad ogn' Uomo, e che certamente in queſta vita non può mai ſoddisfarſi; non ſembra egli pure un indizio datoci da Dio medeſimo, che vi ha un' altra vita, in cui finalmente quel deſiderio verrà appagato, ſe avrem ſaputo ben meritarlo? Imperocchè ſe era libero a Dio il crearci d' un modo piuttoſto che di un altro, e d' una piuttoſto che d' altra natura, perchè vogliamo noi credere, che abbia egli voluto crearci tali, che in tutti quel deſiderio aveſſe a naſcere naturalmente, quand' egli poi aveſſe fiſſato d' annichilarci alla morte del corpo, e con ciò rendere quel deſiderio in tutti vano? Il prenderſi beffe così di tutte le ſue ragionevoli creature non ſi compone coll' alta idea, che noi abbiamo dell' infinita Bontà di Dio.

3. Anzi pure non ſi comporrebbe coll' infinita ſua Giuſtizia. Imperocchè la ſperanza della futura felicità è quella che ſoſtien gli Uomini virtuoſi, e fa che eſſi rinunziino volentieri a molti comodi e molti diletti, che il vizio loro offrirebbe, e volentieri invece ſopportino le varie pene, che in queſta vita ſo-

sovente accompagnano l'adempimento de' propri doveri e l' esercizio della virtù . Or se vana fosse questa speranza , se tutto finisse alla morte del corpo, e chi non vede di quanto peggiore condizione sarebbe un Uom virtuoso, che un Uom malvaggio? E come può egli mai concepirsi, che un Dio infinitamente giusto voglia soffrire, che di peggior condizione sia l' Uomo pio , che l' empio, quegli che adempie esattamente le leggi volute da Dio medesimo, che quegli il quale continuamente le sprezza e le calpesta, e che in tal guisa abbia pena chi merita premio , e premio invece quegli che merita ogni pena ? E' troppo chiaro pertanto, che un' altra vita debb' esservi , in cui il premio e la pena dal giusto Iddio a ciascuno sia data , secondo che egli in questa vita o l' uno o l' altra avrà meritato .

Tutte queste considerazioni appunto hanno fatto , che la credenza di una vita futura in quasi tutte le nazioni e in tutte le età si sia mantenuta sempre e universalmente : intorno alla qual cosa potran vedersene le copiose testimonianze , che fra gli altri ne arreca *Storchenau* nella sua Psicologia (Part. II. Sez. IV. Cap. III.). Gli Epicurei son quasi i soli, che abbiano osato d' opporsi al comune consentimento di tutti gli Uomini , e forse meno essi medesimi l' hanno fatto per intima persuasione, che per secondare più liberamente i loro vizj e le lor passioni .

Ma non baſta, dicono alcuni, per provare che l' anima ſia immortale, il far vedere ch' ella ſuſſiſta dopo la morte del corpo. In queſto ella non avrebbe niente di più di quel che abbia qualunque parte di materia, che ſempre egualmente ſuſſiſte. Perchè l' anima nel vero ſenſo chiamar ſi poſſa immortale, convien moſtrare di più, che ancor ſeparata dal corpo ella viva, ella penſi, ella ſia conſcia a ſe medeſima, come prima, de' ſuoi preſenti e paſſati penſieri, delle preſenti ſue e paſſate azioni, inſomma della ſua propria identità. Or come può l' anima penſar diviſa dal corpo, ſe nemmeno una ſenſazione o percezione ella può avere, la qual non ſia preceduta da una impreſſione corporea? ſe niuna idea o nozione può richiamare, ove non deſtiſi nel cervello quel movimento, da cui la corriſpondente percezione o ſenſazione è ſtata prima prodotta?

Per riſpondere a queſta obbiezione, concederemo primieramente, che l' anima dir non potrebbeſi immortale, ſe ſuſſiſtendo diviſa dal corpo si rimaneſſe ſenza azione, ſenza penſiero, e ſenza vita. Ma quando noi diciamo ch' ella ſuſſiſte, che non è da Dio annichilata (unico mezzo per cui potrebbe perire) e ne rechiam per ragione la ſteſſa Giuſtizia di Dio, la qual richiede che l' anima abbia in un' altra vita il premio o la pena, che in queſta avrà meritato, intendiamo di dire appunto che ella ſuſſiſte qual Eſſer vivo

vivo, attivo, e penſante, come era prima, poichè nè il premio nè la pena ſentir potrebbe, ſe ſuſſiſteſſe qual Essere inattivo, inſenſibile, e ſenza penſiero.

Concederemo in ſecondo luogo, che in queſta vita non ſappiamo, che l'anima abbia veruna ſenſazione o percezione delle cose preſenti, e niuna idea o nozione delle paſſate ſenzachè un qualche moto del cervello vi intervenga.

Ma negheremo, che queſto moto al penſiero ſia punto eſſenziale e neceſſario di ſua natura. Il penſiero è tutto dell' anima, la facoltà di penſare è una proprietà tutta ſua e particolare, e niente comune col corpo, in cui anzi qualunque principio pur di penſiero è del tutto impoſſibile. Noi non ſappiamo nemmeno intendere per qual modo i movimenti corporei arrivino infino all' anima, e contribuiſcano a' ſuoi penſieri, e ſe vi contribuiſcano come cauſa, o come ſemplice occaſione. Ma per qualunque maniera a ciò eſſi concorrano, poichè il penſiero e la facoltà di penſare è tutta dell' anima ſola, chi vieta che Iddio quella facoltà a lei non conſervi anche allor quando è diviſa dal corpo, e non faccia che le ſenſazioni, e percezioni e nozioni, ed idee, che or ha per mezzo del corpo, ella ſeguiti ad avere per altro mezzo, cioè o traendole da ſe medeſima e dalla ſua propria natura, o ricevendole dallo ſteſſo Iddio, che ha in ſe certamente l' idee di

tutte

tutte le cose, e che non solamente per l'Infinita sua possanza può operare sull' anima in qualunque modo a lui piaccia, ma può operare sovr' essa direttamente in una maniera assai più analoga e conveniente alla stessa natura di lei, essendo egli purissimo Spirito, e avendo creato l' anima appunto spirituale ad immagine e somiglianza di se medesimo (*i*)?

CA-

(i) Questi argomenti sono tutti teologici. Ora non essendosi ancora parlato dell' esistenza di Dio, de' suoi attributi, del suo supremo dominio sopra questo mondo visibile, delle relazioni particolari che à coll' uomo, della cura che prende delle umane cose, par che sia contro le regole del giusto metodo il valersi di principj non ancora stabiliti. Laonde questo articolo della immortalità dell' anima in quanto riguarda i premj e le pene dell' altra vita, si appartiene piuttosto alla teologia.

Se poi questi argomenti tratti dai lumi della nuda ragione da per se soli siano valevoli a togliere qualunque dubbio, siccome quì si pretende, o pure siano soltanto probabili, ed anche se si vuole probabilissimi siccome altri sostiene questo è ciò che resta tuttavia indeciso. V. la Psicologia dell' Ab. Troisi c. 2. §. 147. p. 52.

CAPO III.

Dell' Origine, e dell' Essenza dell' anima.

Quanto certi noi siamo della spiritualità e immortalità dell' Anima, altrettanto siamo incerti e della sua origine, e dell' intima sua essenza, e del luogo, dove risiede, e del modo con cui al corpo è unita, e di altre cose siffatte. Ciò nondimeno assai pochi sono gli oggetti all'anima appartenenti, intorno a' quali i Metafisici d' ogni età si sieno occupati con maggior cura: tanto egli è vero che le cose più malagevoli, e talora anche più impossibili a conoscersi, son quelle appunto, in cui gli Uomini spesse volte amano di ostinarsi vie più, e di perdervi il miglior tempo!

Noi però ci guarderemo dall' imitarli, e contenti di esporre in breve quanto è stato dagli altri su questi articoli immaginato (giacchè alla storia dello spirito umano giova il sapere anche i vani suoi sforzi, e i suoi moltiplici traviamenti), aggiugnerem tutt' al più qualche cenno intorno alle opinioni, che sembranci meno inverisimili. Qui però non diremo che dell' origine, e dell' essenza, a cui aggiugneremo le quistioni se l' anima sempre pensi, e se in lei vi abbia alcuna cosa d' innato: della sede, e dell' unione e comunicazione

zione col corpo a miglior uopo si parlerà nella Sezione seguente.

ARTICOLO I.

Dell' Origine dell' Anima.

Molte furono le opinioni intorno all' origine dell' anima, e diversissime fra di loro.

1. Alcuni vollero l'anime eterne, e le riguardarono come emanazioni di Dio, o porzioni della divina sostanza chiuse nei corpi.

Di questa opinione furono già anticamente gli *Egiziani*, e i *Caldei*, e da essi l' apprese *Pitagora*, e da' Pitagorici poi in parte la tolse anche *Platone*. Credevan essi pertanto che l' anime emanate da Dio fossero state dapprima distribuite negli astri, ove godessero di una vita felice. Ma che essendosi colà rendute colpevoli, in pena di ciò fossero poi state chiuse ne' corpi, dove se virtuosamente esse vivono, tornino dopo la morte al loro astro nativo, altrimenti passino da un corpo all' altro, e se fannosi ree di nuove colpe, sieno pur trasportate dal corpo d' un uomo a quello di un bruto. Questo passaggio dell' anime da un corpo all' altro era detto in greco *metempsicosi*, che vale trasmigrazione dell' anime; e in oriente presso agli Indiani ed ai Cinesi una tale opinione tuttor sussiste.

Che l' anime ancor dagli *Stoici* fossero credute

dute una parte di Dio, o di quella sostanza universale, ch' essi diceano animar tutto il mondo, e che chiamavano Dio, l' abbiam da Seneca e da Epitteto; ma essi non ammetteano la metempsicosi, e diceano invece, che alla morte con Dio medesimo le anime tosto si ricongiungono.

Euripide il Filosofo anch' egli, secondo *Moshemio*, riguardava le anime come porzioni di quell' etere sottilissimo, che credea diffuso in tutto il mondo, e cui pure chiamava Dio; e anch' egli dicea che a Dio si riuniscono dopo la morte del corpo.

Ma la stoltezza di tutti quelli, che riguardaron le anime come una porzione di Dio, è stata abbastanza rilevata da *Cicerone* (*De nat. Deor.* Lib. I. Cap. II.). Imperocchè un Essere semplicissimo, qual è Iddio, come può egli mai dividersi in parti?

La preesistenza dell' anime al corpo, e molto più la loro eternità, e la trasmigrazione da un corpo all' altro, è stata pur dallo stesso meritamente derisa (*Q. Tusc.* L. I.). Ed in vero chi è che possa asserire di ricordarsi, che l' anima sua abbia esistito prima del corpo? E di ciò non avendo niuna traccia, niun fondamento, niun indizio, come osar d' affermarlo? Ben pretendea *Pitagora*, che l' anima sua fosse stata innanzi nel corpo del Trojano Euforbo, e d' altri molti; ma chi non ride a questi sogni?

Questa risposta vale anche contro alla sen-

ten-

tenza d' *Origene*, il quale sebben non facesse l'anime eterne, volea però, che fossero state create tutte ad un tempo insieme cogli Angeli innanzi alla creazione del mondo corporeo, e che in non so qual luogo si stessero custodite, finchè venisse l'ora di scender nel corpo lor destinato.

2. All' incontro i *Manichei* e i *Priscillianisti*, secondo abbiamo da *S. Agostino* e da *S. Girolamo*, riguardavan le anime umane non come parte di Dio, ma come lo stesso Dio in tutti presente: il che piacque anche agli Arabi Peripatetici (V. *Genovesi Metaph.* Part. II. Prop. 19.), i quali distinguendo due intelletti l'uno agente e l'altro paziente, diceano che l'intelletto agente è in tutti gli uomini lo stesso Dio.

I *Maomettani* andarono ancor più oltre, secondo *Gersone* (*Tract. de concord. Metaph. cum Logica* Part. IV.), asserendo che tutto è Dio nell' Universo: sentenza, che era stata accennata già da *Senofane* e da altri Eleatici (V. *Storia Filos.* pag. 48.) e che nel secolo XVII. è stata rinnovata poi da *Spinoza* (V. *Storia Filos.* pag. 71.).

Ma qui pure, come sagacemente osserva *S. Agostino* (*Epist. 166.*), poichè a tanti errori, a tanti vizj, a tanti mali è soggetta l'anima umana, chi mai non vede, che se ella fosse Iddio medesimo, dir converrebbe, che siffatti mali, e vizj, ed errori in Dio si ri-

ritrovassero, che è il maggior assurdo che dir si possa?

3. *Tertulliano*, *Apollinare*, ed altri dissero invece, che l' anime si propagano da' Genitori ne' Figli insieme coi corpi.

Ma anche qui o tutta l' anima de' Genitori passa ne' Figli, e in quelli allor che rimane? o ne passa una parte soltanto; e come può l' anima che non ha parti essere in parti divisa? (*k*)

4. *Leibnizio* pare in certo modo che abbia voluto unir insieme *Tertulliano* ed *Origene*. Imperocchè da un canto egli disse (*Theodicea* Part. I.), che l' anime erano state create tutte al principio del mondo; e disse dall' altro, che tutte furono inchiuse in Adamo, e che da esso in tutti i posteri di mano in mano si vengono propagando.

Ma quante anime esser doveano in Adamo? e poichè di una sola egli era conscio a se

(k) Questa dicevasi propagazione delle anime *ex traduce vi seminis; ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima*; ed era l' opinione della massima parte degli occidentali, al dir di S. Girolamo *epist. ad Marcellinum & Anapsychiam*. Or tutti quelli che ammettevano la propagazione delle anime *ex traduce* non potevano certamente averne quella idea di sostanze perfettamente incorporee, ed assolutamente semplici, che noi ora ne abbiamo.

ſe ſteſſo, che faceano intanto tutte le altre? e che fanno negli Uomini, che ora vivono, tutte quelle delle perſone che hanno a naſcere ancora, e che naſceranno ſino alla fine del mondo?

E' vano però il confutare ſeriamente un opinione, che l' Autore medeſimo ha confeſſato d' aver propoſto per celia. Trovaſi queſta confeſſione in una ſua lettera a *Pfaff* (V. *Gerdil. Introd. allo ſtudio della Religione* pag. 98.) *Hanſch* riferiſce pure (*Comment. ad prin. Leibn.*) che mentre ſi ſtava un giorno pigliando ſeco il caffè, e' gli diſſe ſcherzando: *Chi ſa che non eſiſta in queſto caffè una monade; la quale abbia col tempo a diventare un' anima ragionevole?* Ove è da notare, che tutto il mondo anche corporeo ei dicea compoſto di tante monadi, cioè di tanti eſſeri ſemplici, e in ogni monade ſupponea la forza di rappreſentare tutto l'univerſo, ma oſcuramente finchè eran monadi ſemplici componenti il corpo, e chiaramente poi allorchè diventan monadi principali formanti l'anima: le quali coſe egli tutte gratuitamente aſſeriva, ſenzachè nè di queſte rappreſentazioni prima oſcure e poi chiare, nè del perchè o del modo, con cui d' oſcure diventan chiare, nè d' altre ſimili proprietà delle monadi ſue render poteſſe ragione alcuna.

5. L'opinione più comunemente ora accettata ſi è, che l' anime vengan da Dio crea-

te

te di mano in mano, e infuse ne' corpi, allorchè questi son atti a compiere le funzioni vitali; in quella guisa che da essi partono, allorchè guasta o sconcertata la macchina alle funzioni vitali più non può corrispondere.

Ben parve ad alcuni, che fosse un dare a Dio soverchia briga l' obbligarlo a crear nuove anime ad ogni tratto, e *Wolfio* (*Psychol. nat.* §. 705. schol.) non lasciò pur di citare le sacre Scritture, pretendendo, che ove si dice (*Gen.* Cap. II.) che al settimo giorno Iddio si riposò, debba intendersi che cessò allora per sempre dal creare veruna altra cosa. Ma già i Padri, e i Concilj han dichiarato, che ciò deve intendersi delle specie non degli individui; ed è poi ridicolo il supporre, che debba costare a Dio una terribil fatica il crear nuove anime, quasichè la stessa conservazione di ogni cosa creata non equivalga ad una continua creazione.

ARTICOLO II.

Dell' Essenza dell' Anima. (1)

Che l' anima non sia nè aria, nè fuoco; nè etere, nè altra cosa materiale, ma una sostanza semplice, e pura, e diversa affatto da ogni materia, noi l' abbiamo già dimostrato nel Capo I.

Che sebben semplice e spirituale, non sia però nè una parte di Dio, ne Dio medesimo, l' abbiam pur fatto vedere nell' Articolo precedente.

Che poi sia una vera sostanza, cioè che ogn' anima sia un vero ente sussistente per se, e distinto da ogn' altro, non già una semplice modificazione di quella sostanza unica e universale, che *Spinoza* dicea diffusa in tutto il mondo, è facile a conoscersi anche da questo solo, che la parola modo o modificazione esprime una semplice nozione astratta, una semplice nostra maniera di concepire, non

(1) Giacchè si è voluto distinguere la questione della natura dell' anima da quella della sua essenza, bisognava dichiarar prima la diversità dei sensi dati alle voci *natura ed essenza*, mentre non mancano Scrittori accurati che prendono quelli due termini come sinonimi.

non già un ente reale, a cui possano convenire azioni vere e reali, siccome sono il pensare, il volere, e l'agire, che ognuno nell'anima propria riconosce.

Ma tutto questo non ci fa ancor discoprire qual sia l'intima essenza dell'anima, cioè che cosa ella sia intimamente in se stessa. (*m*)

A che però affannarci in questa ricerca, se l'intima essenza delle cose Iddio ha voluto, che all'umano intelletto fossero impenetrabili? Della materia stessa, che abbiam tutto giorno sott' occhio e fra le mani, chi è che dir possa qual sia l'intima essenza, quale l'intrinseca sua natura? S' io getto un legno sul fuoco, per valermi dell' esempio recato di sopra (pag.), se ne volano le parti umide, ignee, aeree, e restano le saline, e le terree: io so adunque che esistevano in quel legno e acqua, e fuoco, ed aria, e sale, e terra. Ma l'acqua, e il fuoco, e l'aria, e il sale, e la terra che cosa sono? Io mi veggo ognor costretto a confessare la mia profonda ignoranza. Or quale difficoltà, o qual vergogna dobbiam noi avere a confessar similmente di non sapere che cosa sia l'anima intimamente, e qual sia la sua essenza?

Con-

(m) Tanto è vero che dopo aver detto, esser l'anima una sostanza semplice niente ancora si capisce di ciò ch' ella sia.

Contuttociò troppo ſpiacque a *Carteſio* ed a' ſuoi ſeguaci queſta confeſſione, e credetter eglino di aver abbaſtanza ſpiegata l' eſſenza così dell' anima, come della materia, con dire, che quella è ripoſta nel penſiero, e queſta nella eſtenſione. Ma con qual ragione ſi può egli dire, che l' eſſenza della materia ſia nella eſtenſione, ſe queſta non è che una ſua qualità, anzi pure una ſemplice relazione, vale a dire ha coeſiſtenza di più parti, o di più coſe unite inſieme? o come ſi può egli riporre l' eſſenza dell' anima nel penſiero, ſe queſto non è che una ſua azione? Chi dirà mai, che l' azione e l' agente ſieno una medeſima coſa? che lo ſcultore, e l' atto del fare una ſtatua, e la ſtatua che ne riſulta, ſieno tutt' uno?

ARTICOLO III.

Se l' Anima ſempre penſi.

Avendo *Carteſio* ripoſta l' eſſenza dell' anima nel penſiero, fu pur coſtretto a dire, che l' anima ſempre penſa. Imperocchè ſe un ſol momento ella ceſſaſſe mai di penſare, verrebbe toſto a perdere la ſua eſſenza, che è quanto dire ceſſerebbe pure d' eſiſtere.

Ma „ io chiederei volentieri, dice *Locke* (*Saggio Filoſ.* Lib. II. Cap. I.), a quelli che affermano sì arditamente, che l' anima ſem-

ſempre penſa, in qual guiſa lo ſappian eſſi, e per qual mezzo poſſano aſſicurarſi, che eſſi penſino anche quando non ſi avveggono dei lor penſieri. Diran tutt'al più, che è poſſibile che l' anima anche allor penſi, quantunque de' ſuoi penſieri non conſervi poi la memoria. Ma non è egli egualmente poſſibile che allor non penſi? Non è eziandio più veriſimile il dire, che qualche volta non penſa, di quello che aſſerire gratuitamente, ch' ella abbia penſato per molti meſi al principio della ſua eſiſtenza, e ſeguiti tuttavia a penſare per molte ore nel ſonno, ſenza potere un momento appreſſo riſovvenirſi pur d' uno di queſti penſieri? "

V' ha chi pretende moſtrare che l' anima ſempre penſa, con dire, che l' anima è un eſſer vivente, e che la vita conſiſte in una perpetua azione. Se in un animale o in un vegetabile, eſſi dicono, ceſſa ogni azione, cioè ogni movimento de' ſuoi umori, egli ceſſa di vivere. Ora poichè l' azione dell' anima è il penſiero, ella pur ceſſerebbe di vivere, ſoggiungon eſſi, ove ceſſaſſe mai di penſare.

Ma tutto queſto non è che un abuſo di termini. Vivo noi chiamiamo un vegetabile o un animale, finchè in lui dura il regolar movimento de' ſuoi umori, e il diciam morto, allorchè queſto movimento viene a ceſſare: ma quale illazione può farſi quindi riſpetto all' anima? chi può definire in che

conſiſta la vita di un Eſſere ſemplice: o per qual ragione dall' eſſer la vita di un ente compoſto da noi collocata in un perenne movimento delle interne ſue parti, dee inferirſi che la vita di un Eſſer ſemplice debba eſſer ripoſta in un perenne penſiero? quale analogia vi ha fra il moto e il penſiero, e fra un Eſſer compoſto ed un ſemplice?

Per niuna maniera adunque può accertarſi, che l' anima ſempre penſi. Contuttociò io non ſon lontano dal credere, ch' ell' abbia ſempre realmente qualche principio di penſiero: ma ecco su qual fondamento.

I ſogni ci avviſano, che ſovente noi penſiamo anche dormendo; dall' altra parte in qualunque ſonno, per quanto profondo egli ſia, non una ma molte impreſſioni ſi fanno ſempre su i noſtri ſenſi, le quali ſecondo il regolar corſo della natura eſſer debbono portate al cervello, ed all' anima comunicate. Or egli par veriſimile, che di queſte impreſſioni l' anima debba avvederſi, e avvederſi pur ſimilmente de' varj movimenti, che allor ſi rinnovano nel cervello per qualunque cagione che ſiaſi, e delle idee che per eſſi vengonſi riſvegliando.

Nè per dire che l' anima penſi nel ſonno, è neceſſario ch' ella abbia ſempre a ricordarſi de' ſuoi penſieri. Imperocchè quante volte anche vegliando, maſſime ne' momenti che chiamanſi di diſtrazione, non ci occorre egli di penſare per qualche tempo, ſenzachè interrogati dap-

dappoi ſappiam render conto di ciò che abbiamo penſato?

Per queſto titolo parmi, che non anderebbe forſe lontan dal vero chi voleſſe credere che in qualche modo l' anima ſempre penſi; ma vano e profontuoſo certamente ſarebbe chi voleſſe pretendere di aſſerirlo con ſicurezza, o alle ragioni accennate più ſopra voleſſe appoggiarſi per dimoſtrarlo.

Articolo IV.

Dell' Idee innate, e del Senſo morale.

Siccome dall' avere *Carteſio* e i ſuoi ſeguaci ripoſta l' eſſenza dell' anima nel penſiero furon coſtretti ad aſſerire, che l' anima ſempre penſa; così da queſto pur furono obbligati a richiamare l' antica opinione di *Pitagora* e di *Platone* intorno all' idee ed a' principj innati. Imperocchè non potendo l' anima penſar ſenza idee (prendendo queſto termine, come eſſi il prendeano, nel ſenſo generale di tutto ciò che può eſſer oggetto de' noſtri penſieri), e mancando ella al principio della ſua eſiſtenza di idee acquiſite, era neceſſario il ſupporvi dell' idee innate, cioè impreſſe direttamente da Dio medeſimo, nel che eglino ſi ſcoſtarono da *Pitagora* e da *Platone*, che queſte idee riguardavano non come impreſſe da Dio nell' anima, ma come ſue

proprie., e procedenti dalla sua stessa natura.

Per rendere più verisimile la loro opinione eglino osservarono, che l' idee o le nozioni di Dio, della virtù, della verità, e dell' altre cose che non cadono sotto ai sensi, non si possono per mezzo de' sensi direttamente acquistare; e quindi inferirono, che tali nozioni aver doveano tutt' altra origine, cioè esser nell' anima infuse da Dio stesso.

Osservarono pure esservi alcuni principj e pratici e speculativi, che tutti gli Uomini sentono in se medesimi, come: che ad altri non dee farsi quello che non vogliamo che a noi si faccia; che non può una cosa essere e non essere al tempo stesso, e simiglianti; e questi pure conchiusero dover essere innati in tutti gli Uomini, perchè a tutti sono comuni.

Vero è che *Cartesio* protesta (Epist. 99) „ di non avere mai scritto, nè giudicato, che l'anima abbisogni d' idee innate, le quali sieno alcuna cosa diversa dalla sua facoltà di pensare, ma che osservando in se medesimo alcuni pensieri, che non procedevano nè dagli obbietti esterni, nè dalla determinazione della sua volontà, ma dalla sola facoltà di pensare, per distinguere l' idee o le nozioni, che son le forme di questi pensieri, dalle altre avventizie o fattizie, le ha chiamate innate ". Ma checchè abbia egli inteso per idee innate, i seguaci suoi hanno inteso per esse commemente ciò che noi abbiamo qui accennato.

L' i-

L' idee innate piacquero anche a *Leibnizio*, ma in un modo ancora più eſteſo. Avendo egli ſuppoſto il mondo tutto formato di monadi, o di eſſeri ſemplici, per dare a queſte monadi una certa attività, ſuppoſe in tutte, come già abbiamo accennato, la forza di rappreſentare in ſe medeſime l' univerſo, e nella monade principale di ciaſcun Uomo, cioè nell' anima, ch' egli chiamava col nome ariſtotelico *entelechia dominante*, diſſe che tutte l' idee eſiſtono indipendentemente affatto da' ſenſi, e l' una dall' altra procedono direttamente per ſe medeſime.

Cumberland, *Shaftesbury*, *Hutcheſon*, *Hume*, e *Robinet* non ammiſero preciſamente l' idee innate, ma invece ſuppoſer nell' anima un ſeſto ſenſo, cui nominarono *ſenſo morale*, e preteſero, che come il piacere o diſpiacere, che ella prova al ſentire un ſapor grato o ingrato, dipende dal ſenſo del guſto, così dipenda da queſto ſenſo morale il piacere o diſpiacere che ſente al mirare un' azione virtuoſa o vizioſa; e in quella guiſa che il piacere o il diſguſto de' cinque altri ſenſi è quel che ne fa diſtinguere il buono dal cattivo nelle coſe fiſiche, così il piacere o il diſguſto particolare di queſto ſeſto ſia pur quello da cui dobbiam giudicare ciò che è buono o cattivo, virtuoſo o vizioſo nelle morali (1).

(1) V. HUME *Treatiſe of human nature* Vol. III. pag. 25. e ſeg.

Hutcheſon di ciò non pago in due diviſe queſto medeſimo ſeſto ſenſo, volendo che l' uno ſerva, come ſopra, alla diſtinzione del bene e del male, e l' altro alla diſtinzione del bello e del brutto, eſcludendo in amendue ogn' opera della rifleſſione e della ragione, e tutto attribuendo alla ſemplice ſenſazione.

Or cominciando da' Carteſiani, ſe l' idee di Dio, della virtù, della verità ec. foſſero innate, dovrebbono certamente eſſer le prime, che ne' fanciulli ſi manifeſtaſſero, e dovrebbono poi in tutti eſſere non ſolamente uniformi, ma le più eſatte, più chiare, e più diſtinte che in lor foſſero, ſiccome impreſſe da Dio medeſimo. Ma chi è mai, che ne' Bambini ſcorga veruna traccia di queſte idee? e negli Uomini adulti quanta oſcurità, e ineſattezza, e diſſomiglianza intorno a quelle non ſi ravviſa? Direm noi dunque per avventura, che Iddio abbia impreſſe le medeſime idee a chi in un modo, e a chi in un altro?

Che ſe innate non ſon l' idee, come il ponn' eſſere i principj, che ſi compongono dell' idee? L' aſſioma, che una coſa non può eſſere e non eſſere al medeſimo tempo, come può egli chiamarſi innato, ſe non lo ſono l' idee di coſa, di eſiſtenza, di tempo, di identità, di affermazione, e di negazione?

Oltrecchè quanti non veggiamo, che a ſiffatto principio mai non penſano in tutto il corſo

corso del viver loro ? e come può egli crederſi innato un principio, di cui tanti Uomini mai non s' avveggono ?

Ma intorno ai principj pratici la vanità di cotale opinione è ancora più manifeſta. Se v' ha coſa, dice *Locke* (*Saggio fil.* ec. Lib. I. Cap. 2.), la qual maggiormente paja iſtillata dalla Natura, ſi è che i Padri e le Madri amar dabbano e conſervare i loro Figli. Ma come mai potrà dirſi innato pur queſto principio, ſe intere Nazioni ritroviamo, che l' hanno pubblicamente, e ſenza veruno ſcrupolo, e per comun uſo continuamente violato ? *Garcillaſſo de la Vega* nella ſua *Storia degli Incas* (Lib. I. Cap. 12.) riferiſce che alcuni popoli del Perù ſerbavano le donne che faceano prigioniere, e delicatamente nodrivano fino a una certa età i Figli che ne avevano, dopo cui gli uccideano e li mangiavano, e trattavano allo ſteſſo modo le Madri allorchè non eran più atte a far figli. I popoli della Mingrelia ſecondo *Lambert* (preſſo *Thevenot* pag. 38.) ſeppelliſcono vivi, quando lor pare, i loro Figliuoli ſenza ribrezzo alcuno. In altri paeſi, vivi ſi ſeppellivano colle lor Madri, ſe avveniva che queſte moriſſer di parto; in altri ſi ammazzavano, ſe un Aſtrologo aveſſe detto, che ſotto cattiva ſtella eran nati. I Greci e i Romani, che eran pure sì colti, non eſponevan anch' eſſi liberamente i Figliuoli ch' erano loro d' impaccio ? E nella Cina, paeſe

certamente coltiſſimo fino dalla più rimota antichità, non ſe ne getta ogn' anno nell' acque grandiſſimo numero per queſta ſteſſa ragione? Or come mai un principio o ſconoſciuto o violato pubblicamente da intere nazioni può egli chiamarſi innato in tutti gli Uomini?

Nè vale il dire, che il pregiudizio o il coſtume può far che queſti principj rimangano oſcurati. Imperocchè a qual fine primieramente doveva Iddio nell' anima imprimerli, ſe riuſcir doveano di niun uſo? E come ſi può egli poi concepire o che popoli interi nulla ſentano mai di ciò che in tutti ſia ſcolpito dalla natura, o che, ſentendolo, ſeguano tuttavia ſenza rimorſo a contraddire continuamente alle voci della natura medeſima?

Queſta riſpoſta io vo' che valga eziandio contro a' ſoſtenitori del *ſenſo morale*. Imperocchè qual ſenſo morale avevano i popoli ſopraccennati, allorchè trattavano ſi inumanamente i loro Figliuoli? o qual ne avevan coloro, dove i Figli vedeanſi ammazzare pubblicamente, e per coſtume, e ſenza il menomo ſcrupolo, i proprj Genitori, quand' eran giunti a certa età? o dove gli infermi qualor diſperavaſi della lor guarigione, poneanſi in una foſſa, e quivi eſpoſti a tutte le ingiurie dell' aria laſciavanſi miſeramente perire ſenza ſoccorſo (*Gruber* preſſo *Thevenot* Part. IV. pag. 13.)? o dove gli Uomini credeano di guadagnarſi l' eterna felicità col ven-

vendicarsi crudelmente de' lor nemici, e mangiarsene il più che potessero (*Lery* Cap. 16.)? Azioni sì atroci qual sentimento d' orrore non doveano ad essi naturalmente ispirare, se il senso morale negli Uomini naturalmente esistesse? e quest' orrore sentendo, come potevan essi pubblicamente e permettere in altri, e seguire in se medesimi un sì atroce costume?

Quanto all' opinione Leibniziana delle *monadi rappresentative dell' universo*, ella non è che una pura immaginazione; la quale non solamente non può dimostrarsi, ma è ancor difficile a concepirsi, e scopre tutti i caratteri di una scherzevole invenzione, quale appunto dall' Autor suo fu confessata (Veggasi a pag. 68.). Meno può ammettersi l' opinione, che l' idee nell' anima esistan tutte indipendentemente da' sensi, e nascano per se medesime l' una dall' altra, come pur vuolsi da *Leibnitz* nell' *armonia prestabilita*, essendo questo contrario alla più manifesta esperienza, siccome vedremo nella Sezione seguente.

Rimane adunque a conchiuder con *Locke*, che l' anima al cominciare della sua esistenza non ha in se nè idee, nè principj, nè senso morale, nè rappresentazione di cosa alcuna, e che l' idee, le nozioni, i principj tutti s' acquistano da lei medesima per via de' sensi e della riflessione, come nella II. Parte esattamente verrà dimostrato.

Anzi siccome la principale cagione, per

cui innate si sono supposte cotante idee, è stata il non sapere come l'anima per se medesima giungesse ad acquistarle; così il far vedere come ella vi arrivi, sarà il miglior mezzo a distruggere così fatta opinione. E di vero chi mai, segue il medesimo *Locke* (L. II. C. I.), oserà sostenere, che sianvi idee innate, qualor si vegga in qual modo, e per quai gradi arrivin gli Uomini a formarsele da se medesimi? Non sarebbe egli assurdo e ridicolo il pretendere, che Iddio ci abbia impresse l'idee de' colori, dopo averci data la facoltà d' acquistarcele da noi medesimi per via degli occhi (*n*)?

SE-

(n) Accenneremo quì brevemente alcune riflessioni sull' origine delle idee, e specialmente di quelle che si dicono *innate*, mentre non ancora par che siano fissati i dati sopra i quali si può risolvere il problema.

I. Il principale appoggio sul quale si fondavano i Cartesiani per supporre innate le idee delle cose intellettuali ed invisibili, si era perchè non si sapeva spiegare come potèssero per via dei sensi acquistarsi. Quindi è che i Lockiani presero il partito di far vedere coll' analisi delle idee, in qual modo e per quali gradi arrivino gli uomini a formarsele da se medesimi sopra le idee delle cose sensibili. Ma è poi vero che gli uomini comunemente vi giungono per la via dell' analisi? Non sappiamo al contrario, che noi tutti le acquistiamo fino dall' infanzia per opera della civile so-

cie-

SEZIONE II.

Delle Facolta' e delle operazioni dell' Anima.

Un piccol cenno intorno alle facoltà, e alle operazioni dell' anima già si è da noi fatto nella I. Parte della Logica (Sez. I.);

cietà nella quale siamo allevati, e antecedentemente ad ogni uso di ragione e di riflessione? Infatti troppo ci vorrebbe se ciascuno di noi non altrimenti dovesse arrivare a scoprir le nozioni di Dio, dell' infinito, dell' ordine, della perfezione, della virtù, dell' onestà, della giustizia &c. che seguendo il filo della deduzione analitica segnata da Locke, Bonnet, Condillac ed altri, senza niente dire per ora dei diversi metodi seguiti nell' analisi predetta. Le loro speculazioni non servono che a farci vedere piuttosto, quale sarebbe la posizione di un uomo isolato privo di ogni soccorso di lumi estranei, il quale dovesse da se medesimo formarsi queste idee intellettuali, e determinarle con segni corrispondenti; e quale potrebb' essere la progressione del suo spirito nel risalire dalle idee sensibili alle intellettuali: ma certamente non ci additano il cammino che tutti noi battiamo effettivamente per acquistarne la notizia, qual' è quello della vita civile nelle società colte e pulite: via più breve di molto e più spedita

Qua-

ma un trattato più eſteſo ne avevamo promeſſo poi nella Pſicologia, ed or ci convien liberare la data fede.

Sei

Qualora ſi ſarà d' accordo ſu di ciò, la queſtione della origine delle predette idee cambia totalmente d' aſpetto, mentre chiedendoſi, da chi le abbiano ricevute i noſtri genitori, e maeſtri, e iſtitutori, ſi dovrebbe riſalire fino ai primi uomini, che a queſte nozioni fiſſarono per la prima volta la loro attenzione, allorchè occupati ſoltanto d' idee di coſe ſenſibili, dallo ſtato di ſelvatichezza e di barbarie, paſſando a quello di ſocietà civilizzate, cominciarono gradatamente dalle viſibile coſe a ſollevarſi alle intellettuali ed inviſibili.

Or, poſſiamo noi affermare con ſicurezza, che i primi uomini non altrimente ſiano arrivati a concepire le nozioni di Dio, della virtù, dell' oneſtà, della giuſtizia &c. che per via dell' analiſi, di filati raziocinii, di rigoroſe dimoſtrazioni? O piuttoſto ſiamo noi autorizzati a ricorrere a qualche altro principio, ſapendo dall' iſtoria, che l' umanità di tutt' i tempi e di tutt' i luoghi, nello ſtato di barbarie non meno che della maggior coltura è ſtata ſempre imbevuta di cotali nozioni antecedentemente a tutte quelle ſpeculazioni che ſi ſono nella ſucceſſione dei ſecoli eſcogitate in ſoſtegno delle medeſime? Queſta è, a parer mio, la vera origine delle idee delle coſe non ſoggette ai noſtri ſenſi: e ſu di eſſa par che non ſiaſi fatto altro finora che azzardar delle con-
ture. Di maniera che, ſe l' analiſi delle idee,
ch'

Sei facoltà noi abbiamo distinte nell' anima, cioè 1. la facoltà di sentire, che è chiamata *sensibilità*; 2. la facoltà di riflettere, che

---

ch' è tanto di moda, non avesse altro scopo che di combattere le idee innate, si potrebbe dubitare, se ci abbia reso molto servizio.

II. Il Genovesi nota che la questione sull' origine delle idee *è piuttosto curiosa che utile*. Logica per lj Giovanetti lib. II. c 2. §. 2. Vorrei perciò, che prima d' ogn' altro si mettesse in chiaro per qual verso una tal questione potrebb' essere interessante. I Cartesiani all' apparire del Saggio di Locke il quale combatteva di fronte le idee innate, differo per esaltar l' importanza di questa dottrina, che togliendosi esse di mezzo, appena sareb e rimasta qualche cognizione delle sostanze spirituali, o qual he pruova della loro esistenza, e le nozioni del giusto e dell' onesto passarebbero pericolo di perdere la loro realità e immutabilità: or se si può stabilire la verità di queste nozioni indipendentemente dalle diverse ipotesi sulla loro origine; la questione non sarà più importante che per la celebrità delle due opposte Scuole, la Cartesiana e la Lockiana.

III Avanti d' innoltrarsi nella questione sudetta si debbono specificare il più che si può queste idee, sulle quali si disputa, per quali vie si acquistino da noi; giacchè molte sono le classi o specie delle cose che non cadono sotto i sensi, e di cui si cerca l' origine, 1. le sostanze spirituali, loro proprietà ed affezioni, 2. le verità on-

che per analogia potrebbe dirsi *riflessibilità*; 3. la facoltà di conoscere, che s' appella *intelligenza;* 4. la facoltà di ricordarsi, che è dett

---

tologiche, ed altre verità universali ed intuitive che si concepiscono indipendentemente dall' esperienza dei sensi; 3. le nozioni della virtù, dell' onestà, della giustizia, 4. certi sentimenti comuni a tutti gli uomini, le affezioni di sangue, di patria, di umanità, di compassione, di senso morale, di sociabilità; le disposizioni sia di propensione, sia di avversione a certe cose &c. Sicchè fa d' uopo sulle prime decidere, se queste si debbono tutte comprendere nell' esame della questione; quindi esaminarle partitamente per classi, se siano in realtà prodotto di scuola, d' istruzione, di esperienza, di abito, di educazione, o pure debba esservi nell' uomo qualche cosa d' innato antecedentemente all' esperienza, e all' istruzione,

IV. In tal proposito non si potrebbe schivar la taccia di un' affettata dissimulazione se si passassero sotto silenzio i riclami del Signor Kant in difesa delle idee innate, o piuttosto di ciò che nell' uomo vi è d' innato contro l' ipotesi della carta bianca, della tavola rasa di Aristotile e dei Lockiani. Si duole fortemente il Filosofo di Koenisberg (*Philos. de Kant par M. Villers P. I. art. IV.*) che Locke e Condillac abbiano rivolte bensì le loro armi contro le idee innate di Platone, di Cartesio e di Malebranche, ma non già contro quelle di Leibnitz, il quale nei nuovi Saggi sull' intelletto umano le à considerate sotto un nuovo punto di veduta, prendendo il termine d' *innato* non già per appli-

detta *memoria*; 5. la facoltà di volere, che diceſi *volontà*; 6. la facoltà di agire, che ſi nomina *attività*.

Di tutte queſte facoltà, e delle operazioni, che ne dipendono, or prenderemo a trattare diſteſamente.

CAPO I.

Della Senſibilità.

Che la *ſenſibilità* ſia quella facoltà che han gli Uomini, e ſeco pure hanno gli altri animali, di accorgerſi delle impreſſioni che vengon fatte ſopra di loro; che l'atto di ſenti-

---

plicarlo a certe determinate verità e idee intellettuali così belle e fatte, ma piuttoſto per dinotare certe originarie diſpoſizioni, attitudini, preparazioni, inclinazioni, che formano le proprietà caratteriſtiche della ſpecie umana, ch'egli eſprime pure col termine di *virtualità*, come ſarebbero le vene che ſi trovano nelle pietre dure, che offrono ad un eſperto artiſta i tratti primitivi di certe determinate figure, a differenza della tavola raſa di Ariſtotele e di Locke; così egli nota in tutti gli eſſeri certe proprietà caratteriſtiche; le quali non pare che debbano diſprezzarſi da chi voglia giudicare con indifferenza, e ſchivare ogni preoccupazione o ſpirito di partito. Ma prego il diligente lettore di conſultare l'opera ſteſſa di Leibnitz, che merita tutta l'attenzione.

re o di accorgersi di queste impressioni sia ciò che è chiamato *sensazione*; che indi venga la distinzione degli enti *sensibili*, e degli *insensibili*; che essendo l' anima il sol principio che sente, perciò gli enti sensibili dicansi *animati*, e gl' insensibili *inanimati*, che finalmente cinque essendo le vie, per cui l' esterne impressioni passano all' anima, cioè l' odorato, il gusto, l' udito, la vista, ed il tatto, quelli perciò si chiamino i cinque *sensi*, già si è detto bastantemente nella Logica.

Si è pur ivi accennato, che l' esterne impressioni mai non arrivano a produrre sensazione nell' anima, se per mezzo de' nervi non son recate al cervello. Or questa è appunto la prima cosa, che qui vuol essere un po' più largamente spiegata.

Articolo I.

Che l' esterne impressioni non son sentite dall' Anima, se non son prima per mezzo de' Nervi portate al Cervello.

Chiamansi *nervi* que' cordoncini o filamenti, che dal cervello, dalla midolla allungata, e dalla midolla spinale diramansi alle varie parti del corpo.

La lor sostanza è una continuazione del cer-

cervello medeſimo e delle ſue membrane, ed eſſi acquiſtano diverſi nomi ſecondo le diverſe parti del corpo a cui ſi ſtendono, e gli uſi a cui ſon deſtinati. Quindi ſi chiamano *ottici* quelli che giungono agli occhi, e ſervono alla viſione; *acutiſtici* o *uditorj* quelli che arrivano agli orecchi, e ſervono all'udito; *olfattorj* quelli che giungono alle nari, e ſervono all' odorato; *guſtatorj* que' che ſi ſtendono alla lingua ed al palato, e ſervono al guſto; e finalmente *brachiali*, *crurali* ec. que'che diramanſi nelle braccia, nelle gambe, e nell' altre parti.

Or che l' eſterne impreſſioni non facciano ſenſazione nell' anima, ſe per mezzo de' nervi non ſon portate al cervello, ſi prova dalla coſtante eſperienza 1. che le parti del corpo che ſono prive di nervi, ſiccome l'ugne, i capegli ec., ſono anche di lor natura inſenſibili; 2. che reciſo o legato un nervo qualunque, la parte che è al di ſotto del taglio o del legamento, e che più non comunica col cervello, per quanto ſi punga o ſi bruci o ſi laceri, più non dà alcuna ſenſazione. L' eſperienza ſuol farſi comunemente ſopra d' un cane, o d'altro animale, tagliando ad eſſo o legando il nervo crurale, per cui nel piede ei perde affatto ogni ſenſo.

Lo ſteſſo accade eziandio ove il nervo naturalmente ſia guaſto o impedito: e quel che chiamaſi *gotta ſerena*, e che ci toglie affatto la viſta, altro non è appunto che un vizio del

del nervo ottico; nè per altro avvien ſovente negli accidenti apopletici, che un perda il ſenſo in una gamba, o in un braccio, o in altra parte, ſe non perchè i nervi colà rimanendo oſtrutti, o per qual modo che ſiaſi viziati, recar più non poſſono l' impreſſioni al cervello.

Con ciò all' incontro agevolmente ſi ſpiega onde avvenga talvolta, che reciſo un braccio o una gamba, ſentaſi tuttor dolore in quella mano o in quel piede, che più non eſiſte. Un de' primi ad oſſervar queſto fatto ſi fu *Carteſio*, il qual riferiſce (*Princ.* Part. IV. n. 196.), che una Fanciulla, a cui per gangrena fu d' uopo tagliare il braccio perfino al gomito, ſoventi fiate pur lamentavaſi del dolor che ſentiva quando in un dito e quando nell' altro della mano amputata: e lo ſteſſo poſcia s' è confermato in moltiſſimi, ſpezialmente in quelli, a cui un braccio o una gamba avvien di perdere nelle battaglie.

La ragione di queſto ſi è, che ove quel tratto di nervo, che dalla parte reciſa tuttor ſi ſtende fino al cervello, per una qualunque cagione ſia moſſo in quel modo medeſimo, in cui era, quando la mano od il piede ſi ſtavan uniti al reſtante, ſiffatto moto recato al cervello dee fare che l' anima n'abbia la ſteſſa ſenſazione che prima aveva, e quindi le paja ſentir dolore nel piede o nella mano, che più non ſono.

Ma qui incomincerà da taluno a domandarſi

darsi in qual modo per mezzo de' nervi l' esterne impressioni vengan portate al cervello.

Articolo II.

Del modo con cui le impressioni per mezzo de' Nervi sono portate al Cervello.

Noi sappiamo per esperienza, che al punger d' un dito l' anima ne sente subito il dolore, senzachè fra il momento della puntura, e quello della sensazione si possa discernere alcun intervallo. Or questa celerità istantanea, con cui dal dito al cervello è portata l' impressione, per varie guise è stata spiegata da varj.

Alcuni osservando, che una corda di cembalo, od altra qualunque, ove sia ben tesa, toccata appena in una delle sue estremità, propaga immantinente il suo moto perfino all' altra, hanno creduto, che in simil guisa il moto impresso in qualunque parte di un nervo sia tosto recato all' estremo che mette capo al cervello.

Ma perchè ciò avvenisse, farebbe d' uopo, che i nervi, e tutti e sempre, fossero così tesi, e così liberi da ogni laterale impedimento, com' è la corda d' un cembalo; il che de' nervi sicuramente non può asserirsi.

La somma prontezza, con cui il fluido elettrico per lungo tratto diffondesi istantaneamen-

mente ha fatto ad altri immaginare, che queſto fluido ſia al lungo de' nervi il portatore delle eſterne impreſſioni al cervello.

Ma per le leggi dell' elettricità noi ſappiamo, che il fluido elettrico non trapaſſa da un luogo all' altro, e dall' uno all' altra corpo ſe non quando vi ſia eccesſo da una parte, e difetto dall' altra. Or quando noi ci ſtiamo a mani giunte, non vedeſi certamente rágione alcuna, per cui maggior fluido elettrico eſſer debba nell' una o nell' altra mano, o più che al lungo de' nervi o nel cervello; eppure ſi ha ſempre la ſenſazione in amendue le mani.

Altri all' incontro riguardano i nervi come altrettanti tubetti o canaletti, entro a cui ſcorra un ſottiliſſimo fluido eſtratto dalla parte più pura e più ſpiritoſa del ſangue, a cui perciò hanno dato il nome di *ſugo nerveo*, o di *ſpiriti animali*: e queſto fluido, dicon eſſi, è quello appunto, che, appena toccato o compreſſo un nervo, per la contiguità delle ſue parti propaga ſubito e inſtantaneamente l' impreſſo moto al cervello.

Queſta è l' ipoteſi, che da' Filoſofi or è più univerſalmente adottata, e che pur ſembra aver qualche grado maggiore di veriſimiglianza.

Imperocchè egli è ben vero, che le oſſervazioni fatte co' microſcopj ancor più acutiniuno ſicuro indizio ci hanno peranche ſcoperto nè di canaletti o di cavità che ſieno

ne'

nei nervi, nè di fluidi che per entro vi ſcorrano: ma, come abbiamo altrove accennato (*Logica* Part. I. pag. 96.), un argomento almen probabile ne abbiam da queſto, che baſta legare un nervo, perchè la parte, che è di ſotto al legamento, più non dia alcuna ſenſazione; il che certamente non ſi può meglio ſpiegare, ſe non dicendo, che il legamento impedisce la comunicazione ed il libero corſo agli ſpiriti animali, i quali recar dovrebbero di là al cervello le ricevute impreſſioni.

La probabilità creſcerebbe ancor più, ſe confermata veniſſe l'oſſervazione del *P. della Torre*, il quale avendo eſaminato con acutiſſimi microſcopj alcuni pezzetti di nervi, diſſe d'avere ſcoperto, che i lor filamenti erano tutti compoſti di ſottiliſſimi globetti fra ſe congiunti, e che gran numero di ſomiglianti globetti pur vide ſcorrere tra le medeſime fibre (*Nuove oſſervazioni microſcopiche* pag. 63.): il che ſe foſſe, appena alcun dubbio reſtar potrebbe, che non ſien queſti veramente gli apportatori dell'eſterne impreſſioni.

Ma per qualunque maniera l'impreſſioni vengan da' nervi recate al cervello, in qual luogo ſon eſſe portate?

ARTICOLO III.

Del luogo del Cervello, a cui da' Nervi sono recate le esterne impressioni; ove pure del comune Sensorio e della Sede dell'Anima.

L'antica opinione degli Scolastici supponea che l'anima fosse diffusa in tutto il corpo, o com'essi dicevano, che fosse tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte di esso.

Veggendo eglino la prontezza, con cui al pungere d'una mano o d'un piede l'anima ne sente subito il dolore, e non sapendo, che l'impressione dovesse prima recarsi al cervello, credettero che nella mano e nel piede medesimo, e così pure in qualunque altra parte del corpo, l'anima si trovasse presente, e che quivi immediatamente sentisse le impressioni.

Ma questa opinione e cader venne, allorchè fu scoperto, che ove si tronchi o si leghi un nervo, in quella parte che è al di sotto, e che più non comunica col cervello, l'anima non ha più alcuna sensazione.

Imperocchè se l'anima risedesse nel piede o nella mano, come non avrebbe ella quivi a sentire, ancorchè il nervo fosse legato? e se per aver la sensazione è necessario, che il ner-

nervo sia libero, e che porti l' impressione al cervello, a che fine dee poi starsi l' anima nella mano o nel piede?

Nè giova il dire, che il dolore della puntura da noi si sente nella mano o nel piede medesimo, non nel cervello. Perocchè questo prova bensì, che l' anima riferisce la sua sensazione al luogo, dove l' impressione è avvenuta (e come il faccia noi il vedremo in appresso); ma non già ch' ella medesima colà si trovi.

Dalla costante osservazione pertanto, che l' anima nulla sente, se le impressioni al cervello non son recate, i moderni Filosofi hanno conchiuso, che nel cervello la sede dell' anima avesse a trasferirsi (1).

Ma gran contese qui insorsero intorno al luogo, dove s' avesse a collocare.

Cartesio, trovata in mezzo al cervello una glan-

(1) Che la sede dell' anima fosse nel cervello, fu opinione anche di varj Antichi. *Erasistrato* la riponeva nella membrana, che involge il cervello, che egli chiamava *epicranide*, e che or distingues in pia e dura madre; *Erofilo* nella base del cervello medesimo; *Platone* in tutto il capo; *Pitagora* ponea nel capo la forza razionale dell' anima, la vitale nel cuore. Nel cuore all' incontro tutta l' anima collocava *Crisippo* con altri Stoici; *Diogene* nel suo destro ventricolo; *Empedocle* nel sangue ec. (V. STORCHENAU *Psychol.* Part. II. Sez. II. Cap. I.).

glandoletta che dalla figura ſomigliante a un pignuolo fu detta *glandola pineale* , avvisò , che la ſede dell' anima colà s'aveſſe a riporre , e che quivi ſiccome in trono ella riceveſſe l'eſterne impreſſioni , e quindi ſpediſſe gli ordini ſuoi alle altre parti del corpo.

Ma perchè un luogo abbia a conſiderarſi qual ſede particolare dell'anima, e qual comune ſenſorio , dee prima conſtare , che là concorrano tutti i nervi , o di là prendano origine . Or niun nervo ſi vide uſcir mai dalla glandola pineale ; oltrechè il *Plempio* (preſſo *Luca Tozzi Med.* art. *de ſen.* T.1.) riferiſce , che *Slaudo* Medico ed Anatomico d' Amſterdam nella glandola pineale trovò ſovente delle pietruzze , e ſcrive pure *Bonnet* (*Theat. t.* 2. p. 309.) che tre ve ne rinvenne il celebre *Ruiſchio* , e che altri la trovò tutta impietrita , ſenzachè le perſone così affette , mentre viveano , aveſſer perduta la facoltà di ſentire .

Digby volle piuttoſto riporla nel ſetto lucido , cioè in quella membrana midollare e traſparente , che ſepara i due ventricoli anteriori del cervello . Ma come di qui ancora non ha origine verun nervo , così val la ſteſſa ragione che abbiamo detta pocanzi .

Lanciſi , *Berger* , *de la Peyronie* , e molti altri ſi ſono uniti a collocarla nel corpo calloſo , cioè in quella parte più bianca e più conſiſtente , ove i due emiſferi del cervello verſo al mezzo inferiore s'uniſcono ſopra una

ſola

sola e medesima base, e da cui escono realmente alcuni nervi, come gli ottici, che vengono secondo alcuni da quelle parti, che diconsi *talami de' nervi ottici*, e secondo altri dalle sostanze quadrigemelle; ed i paretici che nascon là presso, e servono a que' movimenti degli occhi che accompagnano le passioni. Ma oltre ad essersi anche il corpo calloso in alcuni trovato guasto senza sensibile alterazione delle potenze animali, qui torna pur la ragione che gli altri nervi partono tutti non già dal corpo calloso, ma dalla midolla allungata, e dalla spinale: e come dentro alla sostanza di quelle midolle non erasi a que' tempi ancor potuto vedere che i nervi seguitassero il loro corso, e andassero ad unirsi o nel corpo calloso, o in altra parte; così nulla nè del comune sentorio, nè della sede dell'anima poteva allora accertarsi.

Uno de' primi a seguire l'andamento de' nervi dentro alle sostanze delle midolle e del cervello medesimo è stato l'Ab. *Tosoli*, di cui alcune osservazioni si sono pubblicate in Milano negli *Opuscoli scelti sulle Scienze, e sulle Arti* (Tom. XIII. pag. 390, e Tom. XV. pag. 98.) Trovato il modo di rassodare il cervello col lasciarlo assai tempo nello spirito di vino, ha egli potuto, notomizzandolo, tener dietro alle fibre de' nervi, e dice quindi avere scoperto che gli olfattorj vanno a terminare ne' due primi ventricoli del cervello, i gustatorj nel terzo ventricolo,

gli acustici ne' corpi striati ec. (1): dal che risulta, che propriamente niuna parte del cervello a preferenza dell'altre si può chiamare il comune sensorio, o la sede particolare dell'anima.

Ma checchè sia di questo sensorio, e della sede dell'anima, poichè l'esterne impressioni sono recate al cervello, in qual modo son esse all'anima comunicate?

ARTICOLO IV.

Dell' unione del Corpo coll' Anima, e del commercio loro scambievole.

Il modo, con cui l'esterne impressioni passano all'anima, è la cosa ancor più difficile a spiegarsi. Una sostanza corporea, cioè solida, estesa, composta di parti, non vedesi certamente come agir possa per via diretta e im-

(1) Altri vogliono, che l'origine degli olfattorj divisa in tre rami, e frapposta agli emisferi anteriori e posteriori del cervello, stenda bensì le sue fibre verso i ventricoli anteriori, ma ne' ventricoli medesimi non si riscontrino; che i gustatorj diffondan le loro fibre per la protuberanza anulate, e pei peduncoli del cervelletto; e gli acustici nel quarto ventricolo. Noi lasceremo di ciò la decisione agli Anatomici.

immediata ſopra d'una incorporea, cioè non ſolida, non eſteſa, non compoſta di parti, di una natura inſomma eſſenzialmente, e intrinſecamente contraria. Quindi *Platone* immaginò una terza ſoſtanza fra il corpo e l'anima, la qual ſerviſſe di veicolo dall'uno all'altra. Ma ſiccome fra il ſemplice, ed il compoſto non vi ha nulla di mezzo; così quella terza ſoſtanza è del tutto vana e immaginaria.

Per uſcir di ogni impaccio, i Carteſiani hanno detto, che l'eſterne impreſſioni recate al cervello non ſon già deſſe, che eccitin le ſenſazioni nell'anima, ma ſono ſemplici occaſioni, che determinano Iddio a crear nell'anima le ſenſazioni corriſpondenti; onde il loro ſiſtema, fu poi chiamato il *ſiſtema delle cauſe occaſionali*, ed eſſi medeſimi furono detti *Occaſionaliſti*.

Ma quello chiamasi tagliare il nodo invece di ſcioglierlo. Se richiesto perchè nell'aria il fumo aſcenda, e diſcenda il taſſo, io riſpondeſſi: Gli è perchè Iddio quello ſoſpinge in alto, e quello al baſſo deprime, chi appagherebbeſi di tal riſpoſta? Non v'ha fenomeno nella natura, che in egual modo non poſſa toſto ſpiegarſi. Ma non è già queſto che da' Filoſofi ſi richiede. Che Iddio ſia la prima cauſa d'ogni coſa, niuno può dubitarne, e niuno pure l'ignora. Allorchè chiedeſi la ſpiegazione di un fenomeno, ſi domanda in qual modo abbia Dio ordinato che

questo avvenga, quali sieno le cause naturali che lo producono, e quali le leggi con cui agiscono siffatte cause. Il rispondere che Iddio medesimo è quel che crea le sensazioni nell' anima, che fa ascendere il fumo, e discendere il sasso, è lo stesso che non dir nulla.

Il *P. Malebranche*, uno de' più illustri Cartesiani, credette di dir qualche cosa di più, aggiugnendo che come Iddio è l' autore di tutti gli esseri, così di tutte le cose dee avere in se stesso il modello; e che perciò all' occasione di un' esterna impressione, l' anima in lui medesimo, come in uno specchio, vede l' immagine dell' oggetto che l' ha prodotta.

Ma oltrecchè anche questa ipotesi è del tutto gratuita, come potrà egli vedersi in Dio l' immagine di ciò che non presenta veruna immagine? Quando l' anima ha le sensazioni del freddo o del caldo, della fame o della sete, che cosa vede ella in Dio (1)?

Leibnitz una nuova ipotesi ha messo in campo, che dicesi dell' *armonia prestabilita*. Egli considera l' anima e il corpo come due esseri indipendenti affatto tra loro, ma costituiti da Dio in maniera, che nell' anima v' abbia una serie continua di sensazioni e per-

(1) *Lui qui voit tout en Dieu, n' y voit pas qu' il est fou.* disse già un mordace Critico di MALEBRANCHE.

percezioni che nascono immediatamente l' una dall' altra, e nel corpo una continua serie di movimenti corrispondenti a queste sensazioni e percezioni, senza però che nè il corpo influisca punto sull' anima, nè questa sul corpo. Due orologj, che caricati al tempo stesso vadano sempre fra lor consentanei, senza che uno agisca sull' altro, sembra che abbiano suggerita a *Leibnitz* siffatta ipotesi, che poi da *Wolfio* è stata, siccome l' altre Leibniziane dottrine, altamente magnificata.

Ma oltrecchè questa ipotesi è priva pur come l' altre di ogni fondamento, e del tutto immaginaria, s' io apro a caso, come osserva acconciamente il *Genovesi* (*Elem. Metaph.* Part. 2. Prop. 27.), un dizionario, quello a cagion d' esempio dell' *Alberti*, e vi leggo per ordine questi vocaboli *auzzino*, *auzzo*, *azadarac*, *azienda*, *azigos*, *azione*, succedono in me collo stesso ordine le idee ad essi corrispondenti. Or quale relazione ha mai l' idea d' *auzzo*, o quale l' idea di *azienda* con quella di *azadarac*, che è una specie di pianta velenosa; o qual finalmente l' idea di *azione* con quella di *azigos*, che è una specie di vena; sicchè possa dirsi, che queste idee nascano immediatamente e per se medesime l' una dall' altra, e nell' una contengasi la ragione sufficiente dell' altra? Chi potrà mai concepire, che l' idea di *agozzino* abbia prodotta quella di *acuto*, o l' idea d' *azadarac* quella di *azienda*?

Tutti questi sistemi poi, oltre ai difetti particolari di ciascheduno, han questo ancor di comune, che rendendo tutti affatto inutile l' esistenza de' corpi, guidano direttamente all' idealismo, cioè all' opinion di coloro, che l' esistenza de' corpi negano interamente. Ed in vero a che gioverebbono i corpi, se nulla sull' animo influissero: O a qual fine doveva Iddio crearli, se indipendentemente da essi avea stabilito di eccitare nell' anima egli medesimo tutte le sensazioni, o far che l' anima tutto quanto in lui vedesse immediatamente, o che l' anima avesse in se la ragione di produrre tutte le sue sensazioni di per se stessa? E come potrà egli poi un Cartesiano, o *Malebranche*, o *Leibnitz*, o *Wolfio* asserire che i corpi esistono, quando ne' lor sistemi aver non ne possono veruna prova?

Noi dunque primieramente rispetto all' esistenza de' corpi abbiamo fatto vedere a suo luogo (*Logica* part. I. pag. 151.), come le loro azioni sopra di noi, e quelle specialmente che si oppongono a nostri voleri, ce ne dan la certezza fisica. Rispetto poi all' azione del corpo nostro sull' anima, e di questa sul corpo, non sofferrem già quel fisico e reale influsso, che tanto piace ad alcuni senza poterne avere nessuna idea, cioè che il corpo agisca realmente e direttamente sull' anima, e viceversa: ma poichè l' esperienza ci mostra continuamente, che una data impressione nel corpo fa nascer sempre una data

ta

ta ſenſazione nell'anima; e che quando l'anima vuol che nell'occhio, o nel braccio, o nel piede ſi ecciti un tal movimento, egli ſi eccita infatti coll'istesso; perciò diremo che una qualche azione dell'uno sull'altra ſembra doverſi ammettere, ma ſenza dire qual ſia, giacchè ci è impoſſibile il ſaperlo. E qual ſuperbo e mal inteſo roſſore deve egli tenerci dal confeſſare candidamente di non ſapere quello che non ſappiamo?

In luogo adunque di queſte vane ricerche noi ci faremo ne' due ſeguenti Articoli ad accennare alcuna coſa intorno alla ſtruttura diverſa de' ſenſi, e alla diverſa natura delle ſenſazioni; ove l'oſſervazione, l'eſperienza, e l'intimo ſenſo fornir potrannoci qualche lume maggiore,

ARTICOLO V.

Dei Senſi, e della loro ſtruttura.

SI è detto innanzi, che le impreſſioni non fanno ſenſazione nell'anima, ſe per mezzo dei nervi non ſon portate al cervello. Ma non tutte le ſenſazioni aver ſi poſſono indiſtintamente per qualunque ſpecie di nervi.

Alcune di queſte ſi ottengono per alcuni nervi ſoltanto; come gli odori pei ſoli nervi olfattorj, i ſapori pei gustatorj, i ſuoni per gli acuſtici o uditorj, e i colori per gli ottici: e quindi è che i ſordi ed i ciechi, ne'

quali i nervi acuſtici o gli ottici ſon viziati o impediti, infinchè dura queſto difetto o impedimento, aver mai non poſſono alcuna ſenſazione de' ſuoni o de' colori: il che è pur ſimilmente degli odori e de' ſapori rilpetto a quelli, che impediti abbiano o guaſti i nervi olfattorj o gaſtatorj.

Alcune altre ſenſazioni aver ſi poſſono per più nervi; così le ſenſazioni del duro e del molle ſi hanno per tutti i nervi, che ſotto all' epidermide ſi propagano in tutta la ſuperficie del corpo; quelle del caldo e del freddo ſi han non ſolo per queſti nervi, ma anche per quelli che ſcorrono l' interne parti del corpo medeſimo; e quelle del piacere e del dolore ſi hanno generalmente per qualunque nervo.

Di quì è nata la diſtinzione de' cinque ſenſi, chiamandoſi *odorato* quello per cui ſi hanno le ſenſazioni degli odori, *guſto* quello onde vengono le ſenſazioni de' ſapori, *udito* quel che riceve l' impreſſioni de' ſuoni, *viſta* quel che ne dà la ſenſazione della luce e de' colori, e *tatto* quello che ci forniſce tutte le ſenſazioni provenienti dal toccamento d' alcuna parte del noſtro corpo con qual che ſiaſi o del medeſimo corpo, o d' altro corpo a noi ſtraniero. Diſtribuiti ſon queſti ſenſi a diverſi luoghi, e tutti hanno una loro particolare organizzazione.

Le *nari*, che ſervono all' odorato, ſon nell' interne lor cavità tapezzate da una membra-

brana, la qual guernita ſi vede in molte parti di un velluto finiſſimo formato delle propagini dei due nervi olfattorj, che là giungono dalla midolla allungata.

La *lingua*, che è l'organo principale del guſto, in tutta la ſua parte ſuperiore, ſotto all'epidermide che la ricopre, è ſeminata di piccole punte o papille di figura conica, ſporgenti dalle ramificazioni dei due nervi guſtatorj, che eſcono parimente dalla midolla allungata, e là ſi ſtendono, diramandoſi anche in parte nell'interna volta del *palato*.

Gli *orecchi*, per cui abbiamo l'udito, ſono due organi compoſtiſſimi. Ciaſcuno al fondo dell'eſterna ſinuoſa ſua cavità, che dicesi il *condotto uditorio*, è chiuſo da una membrana teſa a modo di un tamburo, che quindi è chiamata il *timpano*. A queſto interiormente ſono annesſi degli officini detti dalla loro figura la *ſtaffa*, l'*incudine*, il *martello*, e l'*oſſo lenticolare* o *orbicolare*. Segue la *tromba euſtachiana*, la *chiocciola*, il *labirinto*, *il veſtibolo* ec. parti tutte di cui una giuſta idea non può formarſi ſenza l'iſpezione anatomica; e per queſte parti ſcendono poi i nervi uditorj, che vengono ſimilmente dalla midolla allungata.

Gli *occhi* per cui godiamo della viſione, ſono due globi mobili nelle due oſſee cavità, dove ſtanno rinchiuſi. Anteriormente ſono difeſi dalle *palpebre*, la cui membrana interiore ripiegandoſi ſopra il globo medeſimo for-

ma ciò che diceſi la *congiuntiva*, o il *bianco dell' occhio*. Queſta nel mezzo ha un' apertura rotonda, che laſcia ſcoperta la *cornea*, la quale è la più eſterna e più ſoda delle membrane che veſtono tutto il globo dell' occhio, e che dalla ſua conſiſtenza ha tratto il nome: Eſſa è traſparente nel mezzo, ove è libera dalla congiuntiva, e opaca in tutto il reſtante. Sotto alla cornea è una ſeconda membrana detta *coroide*, o *ſclerotica*, di color nero o foſco, aderente a tutto l' interno della cornea opaca, fin dove queſta divien traſparente. Qui la coroide ſtaccaſi dalla cornea, e forma quei cerchi, che preſſo alcuni hanno il nome di *cerchi ciliari*, e preſſo altri di *iride*, in mezzo a' quali è l' apertura, che è detta *pupilla*. Sotto alla coroide è una terza membrana che veſte internamente tutto il fondo dell' occhio infino all' iride, e il cui teſſuto è bianco, morbido, dilicatiſſimo, e ſimile ad una colla di farina ſteſa leggermente ſopra d' una finiſſima tela. Queſta membrana è detta *retina*, ed è una propagazione de' nervi ottici, i quali ſcendendo dal cervello penetran nel fondo di ciaſcun occhio la cornea e la ſclerotica, e dilatanſi quindi a formar la detta membrana.

L' interno del globo è tutto occupato da tre umori, che chiamanſi l' umor acqueo, il criſtallino, ed il vitreo. L' *umor acqueo*, è un' acqua limpidiſſima poſta fra la cornea traſparente, e l' iride. Sotto a queſta e alla pu-

pupilla è l' *umor cristallino*, che è una specie di gelatina a forma di lente un po' più convessa nella parte posteriore che nella anteriore, e che dalla sua figura è chiamato pur *lente cristallina*. Sotto ad essa è l' *umor vitreo*, che è parimente una gelatina, ma meno densa, e che empie tutto il restante del globo, vale a dire, più di tre quarti del medesimo.

Il *tatto* propriamente è diffuso in tutte le parti del corpo così interne, come esterne, giacchè dovunque son nervi, qualora sieno toccati ci fanno sentire la ricevuta impressione. Nondimeno ei si considera particolarmente riposto nella *cute* che copre l' esterne parti del corpo, e in cui dappertutto sotto all' epidermide trovansi delle sottilissime ramificazioni di nervi procedenti dalla midolla allungata, e dalla spinale. L' organo principale del tutto son poi le *mani*, come quelle di cui spezialmente ci serviamo per conoscere le qualità tangibili de' varj corpi, come il duro e il molle, lo scabro e il liscio, l' estensione, la figura, la solidità ec.

Veduta così in breve la struttura de' cinque sensi, or è da vedere come si abbiano per mezzo loro le diverse sensazioni.

ARTICOLO VI.

Delle Senſazioni, e della loro origine e natura.

E' ſtato creduto già dagli Antichi, che gli odori, i ſapori, i ſuoni, i colori, il caldo, il freddo ec. eſiſteſſero così belli e formati ne' corpi medeſimi, e di là uſciſſero a farſi nostre ſenſazioni. Chi detto aveſſe a que' tempi, che non v' ha freddo nel ghiaccio o calore nel fuoco, che nella roſa non v' ha odor nè colore, o coſe ſimili, corio avrebbe gran riſchio d' eſſer deriſo qual inſenſato o qual pazzo. Pur non v' ha forſe in tutta la Filoſofia verità nè più ſemplice, nè più certa.

Allorchè noi diciamo di ſentire in alcuna coſa il freddo od il caldo, di provarne l' odore o il ſapore, d' udirne il ſuono, o vederne il colore, fra ciò che eſiſte ne' corpi, e ciò che è nell' anima, non v' ha la menoma ſimiglianza, e a pieno rigor di termine abbiam ragion d' aſſerire, che gli odori, i ſapori, i ſuoni, il caldo, il freddo, i colori, quali da noi ſi ſentono, e quali credonſi eſiſter ne' corpi, non vi eſiſtono per alcun modo.

La ſola conſiderazione della totale diverſità, che è fra l'anima e il corpo, baſtar dovrebbe a farci conoſcere, che fra le ſenſazioni

ni dell' anima e le qualità de' corpi niuna analogia o ſomiglianza deve paſſare. Ma perchè ciò ſi comprenda più chiaramente, veggiamo di mano in mano per quali vie l' impreſſioni de' corpi arrivino in noi a produrre le diverſe ſenſazioni.

Allorchè fiutaſi una roſa, le minutiſſime ed inviſibili particelle, che da lei eſcono continuamente, attratte inſieme coll' aria su per le nari, vanno a ferir la membrana che ne riveſte la cavità, e ſingolarmente la parte vellutata compoſta delle propagini de' nervi olfattorj; queſti portano al cervello la ricevuta impreſſione; e allora l' anima per modo ignoto ha quella ſenſazione che chiamaſi *odore* (1).

Qualora guſtaſi un frutto, i ſali, che in eſſo ſtavan naſcoſti, più o men fortemente ſecondo la lor diverſa figura vellican le papille, di cui è ſparſa la lingua e il palato; queſte per mezzo de' nervi guſtatorj, di cui fan parte, trasmettono l' impreſſo moto al cervello; e l' anima allora ſente ciò che ſi chiama un *ſapor* grato o ingrato (2).

Quan-

(1) Se un denſo muco, ſiccome avviene nelle gagliarde infreddature, copre la parte vellutata, e impediſce che le particelle odorifere vi facciano impreſſione, l' odore più non ſi ſente.

(2) Se una ſoverchia copia di bile è diffuſa ſopra la lingua, ſiccome avviene ai febbricitanti, i ſali

Quando percuoteſi una corda di cembalo, o una campana, il tremore, che le lor minime parti ne concepiſcono, ſi comunica toſto all' aria circoſtante, e per queſta propagaſi in cerchio forſe a quel modo che veggiamo avvenire in un' acqua ſtagnante, ſe vi ſi faccia nel mezzo cadere un ſaſſo; il tremore dell' aria così propagato percuote il timpano dell' orecchio, e move il nervo acuſtico; il qual portando il ſuo moto al cervello fa che nell' anima s'ecciti la ſenſazione, che è detta *ſuono* (1).

Quan-

---

i ſali di queſta meſcolati con quelli de' cibi e delle bevande fanno che tutto ſentaſi di amaro ſapore. Dalla comunicazione poi che è tra le nari e la bocca naſce la corriſpondenza che paſſa fra gli odori e i ſapori, e la ragione per cui nelle forti coſtipazioni anche i ſapori poco ſi guſtano.

(1) La tromba euſtachiana comunica colle nari, e ſe di là avviene, che l'aria eſterna s'inſinui entro la caſſa del timpano, l'azione di queſta ſul timpano produce quell' incomodo mormorio, che talvolta ſenteſi nell' orecchio. Queſta comunicazione è forſe pur la ragione, per cui un ſordo (aſſai conoſciuto in milano) tenendo fra i denti un largo cartone fatto a modo di cuore udia le parole aſſai più facilmente che ſenza d' un tale aiuto. Le ondei ſonore raccolte dal cartone entrando per la bocca, e di là per le nari al timpano, forſe produceano in lui queſto effet-

Quanto ai *colori* ognun sa in primo luogo, che in niun corpo niun colore ſi vede, ſe dalla luce non è illuminato. Or qui è da premettere, che ogni raggio di luce, ſecondo *Newton*, è compoſto di ſette raggi minori, i quali preſentano ſette colori diverſi, cioè il *roſſo*, il *ranciato*, il *giallo*, il *verde*, l' *azzurro*, l' *indaco*, il *violetto* (1): di queſti raggi, allorchè vengono a percuotere ſulla ſuperficie de' corpi, altri ſon riflettuti, ed altri aſſorbiti; i raggi, che ſon riflettuti, entran nell' occhio, e paſſando pei tre umori acqueo, criſtallino, e vitreo, vanno a ferir la retina, che è un' eſpanſione, come abbiam detto, del nervo ottico; eſſa comunica al nervo ottico il moto che ne riceve, e queſto lo reca al cervello; ed allora ſecondo il diverſo moto al cervello comunicato, l' anima ha la ſenſazione d' un tale, o tal altro colore. Se un ſolo de' ſette raggi all' occhio vien riflettuto, l' anima ha la ſenſazione del colore corriſpondente a quel raggio: ſe riflet-

---

effetto. Altri ſordi uſano invece una tromba, cui applican all' orecchio per raccogliere maggior quantità di onde ſonore.

(1) Alcuni pretendono, che i colori primitivi ſieno in minor numero (V. *Opuſcoli ſcelti* ec. Milano Tom. X. pag. 342., e Tom. XI. pag. 117.): quiſtione che noi ad altri laſceremo ad eſaminare.

ſlettuti vengono tutti inſieme, ha la ſenſazione del color *bianco*: ſe niuno, o pochi ſon riflettuti, e tra lor confuſi, ha la ſenſazione del *nero*.

Queſto è per ciò che ſpetta alla ſenſazione de' colori. Ma per aver la chiara e diſtinta viſione degli oggetti altre condizioni pur ſi richieggono, che qui verremo ſpiegando. Da ogni punto di un oggetto o luminoſo per ſe o illuminato dalla luce partono in giro diverſi raggi. Varj faſcetti di quelli raggi provenienti da' varj punti dell'oggetto penetran nell'occhio, e attraverſandolo ne ſon rifranti in maniera, che dentro eſſo in altrettanti punti ſi riuniſcono, quanti ſono i punti dell'oggetto da cui ſon partiti. A queſta riunione contribuiſcono in parte la cornea, e gli umori acqueo e vitreo, ma più di tutti vi contribuiſce la lente criſtallina (1). Ora perchè ſi abbia dell'oggetto la viſione diſtinta, è neceſſario che que' faſcetti di raggi in altrettanti punti ſi riuniſcano preciſamente ſulla

(1) Ogni raggio di luce, come dimoſtrano i Fiſici, paſſando da un mezzo più raro, ſiccome è l'aria, in un più denſo, qual è la cornea e ciaſcun umore dell'occhio, rifrangeſi accoſtandoſi alla perpendicolare; e noto è poi a chiunque per facile eſperimento, che i raggi attraverſando un corpo conveſſo, qual è la cornea, e ſingolarmente la lente criſtallina, vanno a riunirſi nel foco.

sulla retina, e che quivi in piccolo chiaramente dipingano l' immagine dell' oggetto, a quella guisa che avviene in una camera ottica. In quelli che han l' occhio ben conformato, questa riunione de' raggi sulla retina, e questa esatta pittura dell' oggetto comunemente assai bene si eseguisce, o sia l' oggetto lontano o sia vicino, e perciò chiaramente e distintamente essi veggono e gli uni e gli altri. Ma in molti la visione degli oggetti lontani riesce confusa, e in molti altri quella de' vicini. I primi son detti *miopi* da l' aver l' occhio somigliante a quello dei topi, vale a dire soverchiamente convesso e protuberante. Questa soverchia convessità fa che i raggi che vengono di lontano, arrivando all' occhio quasi fra lor paralleli, attraversata la cornea, l' umor acqueo, e il cristallino, si riunisconi nel vitreo prima di giugnere alla retina, e dopo questa riunione di nuovo separandosi vanno a dipingere sulla retina tante macchie in vece di punti. Quindi è che per correggere il difetto conviene con lenti concave procurare, che que' raggi in luogo d' entrar paralleli nell' occhio v' entrino divergenti, sicchè più tardi riunendosi vengano sulla retina precisamente a riunirsi. I secondi si dicon *presbiti*, perchè questo difetto è proprio de' vecchi. Essendo in essi l' occhio meno convesso di quello che è necessario, non ha forza di riunire sulla retina i raggi, che dagli oggetti vicini entrano troppo

po

po divergenti; sicchè fa d' uopo con lenti convesse scemare o togliere questa divergenza, perchè i raggi su quella appunto si riunifcano.

Avviene talora, che la lente cristallina, o la membrana, in cui è ravvolta, diventino opache, sicchè più non dieno passaggio alla luce. In tal caso la vista è perduta, e per riacquistarla conviene o estrarre o abbassare e profondare nell' umor vitreo la detta lente, che chiamasi allor *cateratta*, e con lenti convesse supplire all' ufficio che quella prima facea. Qualche volta la vista perdesi per difetto del nervo ottico viziato, il che suol dirsi *gotta serena*; e allora il difetto è più difficile a ripararsi.

Dall' esposizione, che abbiamo fatta fin qui dell' origine delle sensazioni, egli è certamente manifestissimo, che gli odori, i sapori, i suoni, e i colori non esistion punto ne' corpi, come vanamente supponevasi dagli Antichi. Nei corpi odoriferi non v' ha che una certa quantità di minutissime particelle, che di là escono continuamente, e vengono a ferire i nervi olfattorj; ne' saporosi una certa quantità di sali, che feriscono i gustatorj; nei sonori un certo tremore delle lor minime parti, che si comunica all' aria, e da questa al timpano dell' orecchio, e ai nervi acustici; nei colorati una certa natura e disposizione di parti atta a riflettere piuttosto un raggio che l' altro: le quali cose ognun vede, che

nulla

nulla hanno di ſimile nè di comune con ciò che noi ſentiamo entro noi ſteſſi, e che chiamiamo coi termini di *odore*, *ſapore*, *ſuono*, e *colore*.

Nè quanto ai colori può dirſi nemmeno, che eſiſtan eſſi nei raggi della luce, ſebbene l'uno ſi chiami roſſo, e l'altro giallo, o verde, o azzurro, o violetto. Chiamanſi con tali nomi ſecondo che ſono atti a deſtare la ſenſazione di un colore piuttoſto che di un altro: ma queſto eſſi fanno, non già perchè abbiano il colore in ſe ſteſſi, ma perchè le parti, onde ſono compoſti, hanno probabilmente in ciaſcuno diverſa mole e diverſa figura (di che è pur indizio la diſuguale riſrazione che ſoffron nel priſma), onde un diverſo movimento producono nella retina e nel nervo ottico, a cui nell'anima corriſponde la ſenſazione parimente di un diverſo colore.

Quel che ſi è detto di queſte ſenſazioni è da dirſi pur ſimilmente del *caldo*, e del *freddo*. S'io tocco un corpo, il quale abbia maggior quantità di fuoco che la mia mano, ei traſmette alla mano una porzione del ſuo fuoco, eſſendo proprio di queſto elemento il cercar ſempre di porſi in equilibrio (1), e que-

(1) *Boerhaave* credette, che il fuoco laſciato a se medeſimo tendeſſe a diſtribuirſi equabilmente ſecondo gli ſpazj: *Franklin* cogli altri Fiſici e Chi-

queſto fuoco accreſciuto fa che i nervi della mano ne concepiſcano un movimento maggiore: all' incontro ſe il corpo toccato ha minor quantità di fuoco, la mano a lui ne comunica una porzione del proprio, e quella diminuzione fa che i ſuoi nervi ſi muovano con minor moto. Quelti diverſi movimenti portati al cervello ſon quei che deſtan nell' anima le diverſe ſenſazioni che chiamiamo coi varj nomi di *caldo*, e di *freddo*, men re ne' corpi ſteſſi non v' ha certamente nè l'uno nè l'altro, ma ſolamente una maggiore o minor quantità di ſoſtanza ignea riſpetto alla mano che lor s' accoſta.

Generalmente pertanto di tutte queſte ſenſazioni quello ſteſſo giudizio deve farſi, che rettamente ognun fa riſpetto alle ſenſazioni di *piacere*, e di *dolore*. Se con un ago io mi pungo, dirò che l' ago è ſtato la cagione di quel dolor che ne ſento, ma non dirò mai che il dolore foſſe prima nell' ago. Or parimente ſe

---

e Chimici più moderni hanno ſcoperto, che alcuni corpi ad egual volume ne aſſorbiſcono maggior quantità, altri meno.

A quella ſoſtanza che *fuoco elementare* chiamavaſi dagli Antichi, or da' moderni Chimici e Fiſici ſi dà più comunemente il nome di *calorico* per l' effetto che in noi produce di eccitare la ſenſazione del calore. Noi ci ſerviremo indifferentemente dell' uno e dell' altro nome.

se l' azione di un corpo qualunque sopra a' miei sensi farà ch' io abbia la sensazione di un tal odore, o sapore, o suono, o colore ec., io dirò che quel corpo è stato la cagione della mia sensazione (sebbene anche questa cagione non è che rimota, poichè la prossima o cagione o occasione delle sensazioni è il movimento del cervello), ma non dirò che l' odore, il sapore, il suono, il colore esistesse nel corpo medesimo.

Ma se non v' esistono, chiederà forse taluno, ond' è l' inganno, in cui sì generalmente caddero gli Antichi, e che sì comune è pur tuttavia nel popolo, di credere che tutte sì fatte cose esistano ne' medesimi corpi?

Noi ci riserbiamo a mostrare di ciò l' origine nella II. Parte, in cui vedremo come l' anima trasporti le proprie sensazioni negli oggetti esterni riguardando e come lor qualità; e vedrem pure onde venga, che alcune impressioni come gli odori, i sapori ec. costantemente ci destino un' interna modificazione piacevole o dispiacevole senza offrirci veruna esterna rappresentazione, altri come i colori questa rappresentazione esterna ci offrano senza farci provare quasi niuna interna modificazione; di che è poi nata la distinzione, che nella *Logica* abbiamo fatto (pag. 97) fra sensazione è percezione, chiamando *sensazione* l' atto di accorgerci di quell' interna modificazione piacevole o dispiacevole, e *percezione* l' atto di accorgerci di quell' esterna rappresentazione.

CA-

CAPO II.

Della Rifleſſibilità.

La *rifleſſibilità* o facoltà di riflettere, detto abbiam nella *Logica* (pag. 97.), eſſer quella che ha l' anima di applicarſi ad una coſa più fiſſamente che ad un' altra, il qual atto è chiamato *attenzione*, e di traſportare avvertitamente l' attenzion ſua dall' una all' altra, il che diceſi *rifleſſione*. Ma queſti due atti della facoltà di riflettere vogliono eſſer quì più particolarmente eſaminati.

ARTICOLO I.

Dell' Attenzione.

Che quando l' anima ha preſenti al tempo ſteſſo più ſenſazioni o percezioni, or all' una or all' altra ſi applichi più intenſamente, noi l' abbiamo per continua ſperienza.

Queſta pure ci moſtra, che l' effetto ordinario di una tale applicazione ſi è, che la ſenſazione o percezione medeſima divien più viva. Così tra molti oggetti, che al tempo ſteſſo abbiamo dinanzi, ſe ſopra alcuno ci fiſſiamo particolarmente, n' abbiamo toſto una più viva e più chiara percezione che non degli altri.

L' Ab. di *Condillac* in queſto medeſimo ac-

accrescimento della sensazione o percezione fa tutta consistere la natura e l'essenza dell'attenzione, riguardando un tale accrescimento non come un effetto dell'attenzione, ma come l'attenzione medesima: ed ecco in qual modo.

Parve a lui, che le facoltà e le operazioni dell'anima si potesser tutte dedurre da un sol principio, cioè dalla sensazione, e tutte riguardare come la medesima sensazione trasformata in varie guise. Fino a tanto, dice egli, che l'anima è occupata egualmente da più sensazioni fra loro eguali, ella non ha che *sensazioni*; se una di queste si fa più viva, diventa *attenzione*; se l'attenzione passa dall'una all'altra sensazione, diventa *riflessione*: e così del resto.

Ma noi abbiamo già altrove fatto vedere (*Logica* pag. 107.) l'essenzial differenza che passa fra sensazione, e attenzione, per cui non si possono certamente confondere fra di loro. Quasi del tutto passiva è l'anima nel sentire, da lei non dipendendo l'avere o non avere le sensazioni, e non ad altro riducendosi in queste l'attività sua che all'avvedersi delle impressioni che le son fatte; all'incontro attivissima è nell'attendere e nel riflettere, da lei dipendendo il fissare l'attenzione ove più le aggrada: sicchè fra l'una e l'altra cosa è quei a differenza, che è fra l'esser passivo e l'essere attivo, che è nulla men del contrario.

A maggior confermazione di queſto baſti oſſervare, che la ſenſazione fiſicamente più forte non è ſempre quella, che determini l'attenzione: il che dovrebbe certamente ſempre avvenire, ſe l'attenzione altro non foſſe, che la medeſima ſenſazione maggiore. Quante volte l'anima non laſcia da parte le impreſſioni più gagliarde per trattenerſi ſulle più deboli, e quante volte eziandio non ſi fiſſa ella con tutta la ſua forza ſopra l'idee interiori, in maniera da non ſentir più nemmeno l'eſterne impreſſioni? L'eſempio di *Archimede*, il quale immerſo nelle ſue geometriche meditazioni, allorchè i Romani entrarono vittorioſi in Siracuſa, nulla ſentì nell'orribile tumulto, che naſcer dovea neceſſariamente in una città preſa d'aſſalto, e prima fu ucciſo che avvederſene, nelle ſtorie è troppo noto. Non meno illuſtre è l'eſempio di quel Prete di Calama in Africa, *Reſtituto* di nome, cui dice *S. Agoſtino* (*De Civit. Dei* Lib. 14. Cap. 24.) che "quando ei volea, ſi alienava talmente da' ſenſi, che giacea ſimile ad un morto, e non ſolo non accorgevaſi di chi il vellicava o pungeva, ma ancor talvolta ſcottato non ne ſentiva dolore, ſe non in ſeguito per la ferita". Ma ſenza andarne a cercar gli eſempi da lungi, chi è fra noi, al qual non avvenga ſoventi volte, allorchè trovaſi immerſo in qualche profondo penſiero, di non accorgerſi nè de' rumori che fannoſi intanto, nè di mille altre impreſſioni

ni

ni, che dagli oggetti vien ricevendo? Le impressioni più violente, massime se improvvise, sono le sole, che abbian la forza di chiamare a sè e costringere l' attenzione anche suo malgrado; nel resto ella va dietro alle cose che più le piacciono e l' interessano, o presenti sieno queste o passate, e forte o debole sia stata o sia attualmente la loro impressione.

E' troppo chiaro pertanto, che l'attenzione è d' una natura affatto diversa dalla semplice sensazione, e che se questa dall' attenzione è renduta più viva, ciò dee considerarsi come un effetto dell' attenzione, non mai confondersi coll' attenzione medesima.

Quì però alcuno domanderà, *in qual modo l' attenzione abbia essa la forza di rendere la sensazione più viva*.

Bonnet (*Essai analyt. sur les Fac. de l' Ame*) è di parere, che l' attenzione consista in una certa reazione dell' anima sopra alla fibra del cerebro commossa dall' esterna impressione, per cui il moto della fibra si aumenti, e s' accresca per conseguenza nell'anima la sensazione.

Robinet (*De la Nat.* T. I. P. 4. C. 1.) suppone invece due reazioni, l'una della fibra medesima al suo moto, e l' altra dell' anima alla sua modificazione, e da queste due reazioni vuol che l' accrescimento della sensazione risulti.

Ma quanto a *Robinet* egli è facile il ve-

dere, che la reazione della fibra al suo moto, secondo le leggi fisiche, dee scemarlo invece d' accrescerlo, e la reazione dell' anima alla propria modificazione nè si può intendere in che consista, nè molto men concepire come aumentar possa la sensazione.

Quanto a *Bonnet* io credo primieramente doversi fare una distinzione fra l' attenzione che prestasi alle sensazioni o percezioni attuali, e quella che si presta alle nozioni o idee conservate dalla contemplazione, o richiamate dalla memoria. Nell' uno e nell' altro caso le sensazioni o percezioni, e le nozioni o idee diventan più vive. Ma nel primo io son di parere, che di questa maggiore vivacità l' attenzione sia semplice occasione, non causa; laddove causa piuttosto che occasione sembra doversi dir nel secondo.

E certamente, riguardo al primo, allorchè attentamente io fisso gli occhi sopra un oggetto presente, egli è ben vero, ch' io veggo quest' oggetto più chiaramente degli altri, che stanno ad esso d'intorno: ma per qual ragione? Perchè ad esso presento la pupilla in maniera, che i raggi, che da lui vengono, entrano e in maggior copia e più direttamente, e perciò vanno a ferir la retina con maggior forza, che quei che vengono dagli altri oggetti e più obbliquamente, e per la stessa obliquità in copia minore e con minor impeto. Non è quì dunque l' attenzione che per se stessa accresca la forza della sensazione:

ne : ma è una ſemplice occaſione , che l' organo della viſta da noi preſentiſi all' oggetto in quel modo , in cui da eſſo venir debba l'impreſſione più forte .

Lo ſteſſo è degli altri ſenſi . Allorchè noi vogliamo fiſſarci attentamente ad un ſuono , maſſimamente ove ſia troppo debole (come allor quando alcun ci parla a voce ſommeſſa), per meglio udirlo preſentiamo l' orecchio perpendicolarmente alla ſua direzione : lo ſteſſo facciamo riſpetto agli odori , accoſtandoli al naſo , e attraendo l' aria con maggior forza ; riſpetto al calore , ſtendendo la mano ove eſſo agiſce più vivamente ec.

La reazione dell' anima ſopra alla fibra commoſſa nè vedeſi di quale neceſſità quì eſſer debba per iſpiegare l' accreſcimento della ſenſazione di già ſpiegato abbaſtanza dalla ſteſſa forza maggiore dell' impreſſione , nè come debbaſi gratuitamente ammettere , quando nè la neceſſità nè la realità ne è punto provata .

Io dirò anzi di più , che il fatto medeſimo ſembra provar al contrario , che queſta reazione o non eſiſta , o certamente non abbia il potere di rendere la ſenſazione maggiore . Imperocchè ſe ella aveſſe queſto potere , ſarebbe in noſtro arbitrio , con accreſcere internamente il moto della fibra del cerebro , il fare che un debol ſuono o odore o ſapore più forte ci diveniſſe , che chiaro ſi faceſſe un oggetto oſcuro ec. , il che io non ſo che niu-

no abbia mai potuto ottenere al di là di quello, che porta la ſteſſa e pura fiſica impreſſione.

La ſola azione pertanto, che circa le ſenſazioni e percezioni attuali io riconoſca nell' anima, ſi è 1. quella che deſſa eſercita ſopra gli organi ſenſorj, aguzzando gli occhi, tendendo le orecchie, allargando le nari ec., e preſentando quelli organi agli oggetti nella maniera più opportuna, onde riceverne l'impreſſione più forte; 2. quella che eſercita ſopra se ſteſſa, diſtogliendo l' attenzione da ogn' altra coſa, e tutta applicandoſi a queſta ſola impreſſione, onde ſentirla nel ſuo intero e pieno vigore.

Quanto alle nozioni e all' idee conſervate dalla contemplazione, o richiamate dalla memoria, dapprima io era ſimilmente d' avviſo, che l' idea, a cui preſtaſi attenzione, diventi più viva, non per l' azione diretta dell' anima nell' accreſcer il moto della fibra a cui l' idea è anneſſa, ma per l' azione ſua indiretta nell' allontanare ogni altra idea, onde poi venga, che tutta a quella applicandoſi, ſenta tutta la forza di quel moto che nella fibra è ſtato da qual cagione che ſiaſi riſvegliato, la qual forza non ſentirebbe, ſe in altro frattanto foſſe occupata o diſtratta. Io credeva pertanto che la coſa ſi riduceſſe a queſto ſolo, che la noſtra mente è limitata, nè può molte coſe abbracciare ad un ſol tempo; che quindi mentre ella è occupata intenſamente

te da alcun pensiero, appena s'accorga di un' idea che fuggitivamente le passa dinanzi; quando all'incontro su questa espressamente si ferma, ne senta tutta la vivacità, e appena s'accorga invece dell'altre idee, che contemporaneamente in lei si destano.

Più accuratamente però riflettendo mi è sembrato in appresso, che anche dopo allontanate le altre idee, quella, su cui l'anima più intensamente si ferma, tanto più chiara e più viva si venga rendendo di mano in mano, quanto l'attenzione vien più rinforzata; sicchè non la sola azione indiretta dell'anima, ma la diretta ancor vi concorra. Di ciò un argomento si è puranche quella stanchezza, e talvolta ancor quel dolore, che nel cervello si sente dopo una lunga e profonda meditazione, il qual indica il molto, e forzoso esercizio, in cui sono state dall'anima tenute allora le fibre.

Ma se questa azione interna dell'anima sopra le fibre del cervello, dirà taluno, da voi s'ammette, allorchè trattasi di render vive l'idee conservate dalla contemplazione o richiamate dalla memoria; perchè negarla ove trattasi di rinforzare e render più vive le sensazioni presenti?

Risponderò, che nel primo caso non potendo l'accresciuto movimento delle fibre del cervello dipendere da causa esterna, vi ha ragione di credere che dipenda dalla diretta azione interna dell'anima; il che non può

dirſi nel ſecondo caſo, ove dipendendo eſſo già manifeſtamente dall' accreſciuta eſtrinſeca impreſſione, vano ſarebbe ammetterne altra cagione non neceſſaria e non dimoſtrata.

Un' altra quiſtione qui inſorge, ſe l' attenzione abbracci più coſe ad un tempo ſteſſo, ovver ne ſegua una ſola per volta.

Che di più ſenſazioni o percezioni ſimultanee noi ſiamo in un medeſimo iſtante a noi conſapevoli, egli è fuor d' ogni dubbio: ma altro è ſemplice ſenſazione o percezione, come abbiamo già detto, ed altro è attenzione.

Circa a queſt' ultima, ſebben paja ad alcuni, che quando l' anima prende a conſiderare una ſerie di più coſe, molte n' abbracci fino dal bel principio, io credo all' incontro che a principio ella non ſegua che una ſola coſa per volta. Almeno oſſervo, che ſe una ſerie di più oggetti io mi ſo attentamente a riguardare, uno ſolo è ſempre quello ch' io veggo più chiaramente degli altri, cioè quello su cui s' uniſcono i due aſſi ottici, oſſia i due raggi che di là partendo entrano perpendicolarmente nei due occhi; uno ſolo pertanto è quello che occupa l' attenzione di mano in mano. Ma perchè ella non dura lungamente ſopra un medeſimo oggetto, e quando a forza non ſia trattenuta, ſen va dall' uno all' altro rapidiſſimamente; di quì io credo avvenire, che ella ſembri a dirittura con un ſol atto abbracciare più coſe: ſebben realmente a principio non le oſſervi che con più atti diſtinti.

L'

L' esempio di un acceso tizzone ravvolto in giro spiegherà meglio il mio pensiero. S' io aggiro questo tizzone lentamente, io non ne veggo la punta accesa che in quel luogo solo, dov' essa trovasi di mano in mano. Ma se l'aggiro velocemente, io veggo un cerchio lucido e continuo, come se al tempo stesso la punta accesa occupasse tutti i punti della sua periferia; perciocchè le impressioni succedendosi allora con troppa rapidità, fan che l' occhio più non vi possa discernere separazione.

Allo stesso modo s' io trasporto l' attenzione lentamente dall' una all' altra cosa, io distinguo chiaramente la successione degli atti: ma se la trasporto rapidamente, più non potendo distinguere successione e separazione di atti, io credo abbracciare con un sol atto indiviso quelle molte impressioni, che realmente non fisso, se non per mezzo di varj atti successivi.

In quella guisa però, che dopo aver seguito la punta del tizzone di mano in mano nel suo circolo, allorchè questo è compiuto, e che il tizzone seguita in esso a ravvolgersi, io ho presente tutto il circolo luminoso; così dopo aver osservate di mano in mano le parti di un oggetto, o un dopo l' altro una serie di più oggetti, restandomi per la prestata attenzione vivamente impresse tutte queste parti, o questa serie, io me le veggo tutte chiaramente dinanzi; e dimentico d' averle

prima seguite gradatamente, suppongo d'averle così tutte a principio rilevate e comprese, come le comprendo e rilevo in appresso: alla qual cosa io credo che abbastanza non abbiano posto mente quelli, cui è sembrato, che l'attenzione abbracci a dirittura più cose al primo tratto.

La prontezza e rapidità nel trasferire l'attenzione dall'una all'altra cosa, e la facilità di rilevarne tutto l'insieme dipende poi moltissimo dall'esercizio, e dall'analogia che le cose abbiano collo stato nostro, e le nostre precedenti cognizioni. Quindi un esperto Pittore ad una rapida occhiata rileverà tutti i difetti d'un quadro, che altri non saprà distinguere che con una lunga e minuta considerazione; un esperto Musico leggerà in un momento tutta una riga di note, cioè porterà velocemente l'attenzione sopra una lunga serie di note, per rilevare le quali un principiante è costretto a procedere con una attenzione lentissima; e quindi è pure, che da ciascuno di noi un oggetto noto e famigliare assai più presto si scorre nelle sue parti, e più prontamente si rileva nel tutto, che un oggetto, il qual sia nuovo e sconosciuto. Anzi io dubito ancora, che la stessa chiarezza, con cui, dopo considerate separatamente le parti, si ha la percezione del tutto, proceda assai più dalla maggiore prontezza, con cui l'attenzione scorre di nuovo sopra le parti già note, che da un'attenzione contemporanea che al tutto si presti. Ar-

Articolo II.

Della Riflessione.

La riflessione, come abbiamo accennato, è quell' atto con cui l' anima avvertitamente trasporta la sua attenzione dall' una all' altra cosa. Non tutti però i Filosofi han definita questa operazione della mente allo stesso modo.

Locke per riflessione intende quell' atto solo, con cui l' anima rivolge la sua attenzione sopra se stessa. Ma sebben questa sia una specie di riflessione, non è da dire però che la riflessione consista in questo solo.

L' Ab. di *Condillac* nel *Saggio su l' origine dell' umane Cognizioni* fa consistere la riflessione in quell' atto, con cui la mente applica a vicenda la sua attenzione ora alle cose esterne, ed ora all' idee interiori richiamate per via de' segni, pretendendo pure che senza l' uso di questi aver non si possa riflessione.

Ma io non veggo in primo luogo, perchè se, avendo dinanzi al tempo stesso più oggetti esterni, trasporto l' attenzione dall' uno all' altro, o se in un oggetto medesimo la fisso or su l' una or su l' altra delle sue parti, senza richiamare veruna idea interiore, ciò non abbia a dirsi riflessione.

Non veggo in secondo luogo, che per richiamare l' idee interiori, e per l' uso della ri-

riflessione, i nomi od altri segni abbiano assolutamente a credersi necessarj. Quando io miro una persona, che abbia qualche somiglianza con altra che abbia veduto innanzi, s'io voglio farne il confronto in me medesimo, non basta egli che ne richiami l'immagine, ancor che il nome mi sia ignoto?

La stessa risposta può anche applicarsi alla definizione, che ne dà *Bonnet* nel *Saggio anal. sulle Facoltà dell'Anima*, chiamandola „ il risultato dell'attenzione, che presta l'anima all'idee sensibili comparandole, e vestendole di segni o di termini, che le rappresentino „ e pretendendo egli pure, che alla riflessione i segni assolutamente richiegganſi.

Lo stesso Ab. *Condillac* nel *Trattato delle Sensazioni*, e più chiaramente nel transunto ragionato, che n'ha aggiunto al *Trattato degli Animali*, un' altra definizione ce ne fornisce, chiamando riflessione qualunque passaggio dell'attenzione dall'una all'altra impressione, e recando la similitudine di un raggio, che dall'uno all'altro corpo sia riflettuto.

Ma come troppo ristretta era la prima definizione, così troppo estesa è la seconda. Imperocchè, se il passaggio dell'attenzione dall'una all'altra cosa non è avvertito e deliberato, ma nasce meccanicamente dalla forza successiva delle impressioni, che l'attenzione per se rapiscano (il quale appunto è quello stato, che chiamasi di *distrazione*), ciò non può certamente più nominarsi *riflessione*.

Il

Il *P. Mako* (*Metaph.* N. 382.) la ripone in quell' atto, con cui in un oggetto compoſto ſi prende a conſiderare attentamente ciaſcuna parte : e queſto pure è certamente un atto della rifleſſione, ma non è il ſolo.

Per rifleſſione adunque noi intendiamo qualunque traſporto avvertito e deliberato dell' attenzione dall' una all' altra coſa, o ſia che l' anima la rivolga alla conſiderazione di ſe medeſima, e delle ſue interne operazioni e modificazioni, il che da' Franceſi ſi chiama *ritorno dell' Anima ſopra ſe ſteſſa*, o ſia che dalle coſe eſterne la traſporti all' idee interiori, o che la traſferiſca da un oggetto eſterno ad un altro, o dall' una all' altra parte di un oggetto medeſimo. Ove però il paſſaggio dell' attenzione dall' una all' altra coſa non ſia avvertito e deliberato, più noi chiameremo *rifleſſione*, o il chiameremo tutt' al più col termine di *rifleſſione paſſiva*, di cui altrove avrem pur occaſione di ragionare.

CAPO III.

Dell' Intelligenza.

Come il traſporto dell' attenzione dall' una all' altra coſa ne faccia naſcere il *confronto*, e come da queſto derivi la *cognizione*, o l' atto di ſcoprire le loro relazioni, e rilevare in che eſſe convengano o diſconvengano, già ſi è nella Logica abbaſtanza ſpiegato.

Abbiamo ivi pure veduto, che quest' atto s' appella semplicemente *cognizione*, finchè si limita al solo scoprimento della convenienza o disconvenienza che due cose hanno fra loro; ed acquista il nome di *giudizio* quando oltreciò positivamente s' afferma che esse tra lor convengono o disconvengono.

Or è da notare, che questa convenienza il più delle volte non è riposta, che nell' essere una cosa compresa nell' altra. Quando io affermo *la neve è bianca*, altro non dico, se non che l' idea del color bianco è compresa nell' idea della neve: quando affermo che *il cane è un animale*, non dico altro, se non che nell' idea composta del cane sono comprese fra l' altre anche l' idee delle qualità che son comuni a tutti gli animali, e che quindi il cane è contenuto nel genere degli animali.

Ove non possa immediatamente conoscersi a motivo della loro distanza, se una cosa sia compresa nell' altra, cercasi allora se sia contenuta in alcuna di quelle classi più vicine, che già si sa esser nell' altra comprese; e in ciò appunto consiste il *raziocinio*. Così non vedendo immediatamente, se l' aria sia contenuta nella classe de' corpi, si osserva, se ella contengasi nella classe delle cose solide, o delle cose gravi, che già sappiamo esser comprese nella classe de' corpi; e poichè troviamo coll' esperienza, che nell' una e nell' altra di quelle classi l' aria è compresa, di

fat-

fatto, conchiudiamo che nella classe de' corpi ella è pur contenuta.

Tale è l'ordinario andamento del raziocinio, cui perciò un moderno Filosofo rappresenta coll'immagine di tre piccole cassettine, di cui l'una *A* (aria) sia contenuta in una seconda *B* (cose solide), la qual contengasi in una terza C (corpi); e da cui s'inferisca, che *A* essendo contenuta in *B*, si contenga per conseguenza anche in C.

Di tutto il rimanente che spetta così agl'interni giudizj e raziocinj, come alle proposizioni ed alle argomentazioni, con cui esternamente s'esprimono, tanto estesamente nella Logica si è favellato, che null'altro crediamo dover aggiungere.

CAPO IV.

Della Memoria.

Poco però all'Uom gioverebbero le Facoltà di sentire, di riflettere, e di conoscere, se cessata l'impressione degli oggetti presenti più alcuna traccia non ne restasse. Allontanati gli oggetti l'anima sarebbe tosto sepolta in un bujo profondo, ed ogni nuova impressione sarebbe sempre come la prima.

Ma, oltre alle Facoltà accennate, di una quarta egli è stato fornito, che è quella di ricordarsi, ossia la *memoria*, facoltà importantissima, per cui oltre all'impressioni ac-

cui-

tuali ci diviene in certo modo padrone ancora delle paſſate.

La *memoria* ſi è da noi definita nella *Logica* (pag. 104.) la facoltà che ha l'anima di ritenere, o di aver nuovamente preſenti l'idee e le nozioni delle coſe paſſate, e riconoſcerle.

Il ritenere l'idea di un oggetto, anche dopo ch'egli è allontanato, è quell'atto, che da *Locke* ſi nomina *contemplazione*: l'aver nuovamente preſenti l'idee e le nozioni delle coſe paſſate ſenza che queſte agiſcano nuovamente ſui ſenſi, da noi ſi è detto *reminiſcenza*: l'accorgerſi che fa l'anima, al ritorno d'un'impreſſione o d'un'idea, d'averla avuta già altre volte, è ciò che noi chiamiamo *riconoſcimento*.

Da tutto queſto poi abbiamo diſtinta l'*immaginazione*, in quanto ella conſiſte non ſolamente nel richiamare l'idee delle coſe paſſate, ma nel combinarle eziandio in diverſi modi, e formarne di nuovi compoſti.

Di ciaſcuna di queſte coſe, che nella Logica abbiamo appena accennate, noi verrem ora a trattare più ampiamente.

Articolo I.

Del ritenere presenti l' idee, e le nozioni degli oggetti dopo che son essi allontanati, o della Contemplazione.

Il termine *contemplazione*, oltre al senso ora accennato, comunemente significa ancora il considerare con attenzione un oggetto presente, osservandolo a parte a parte, nel che il *P. Mako*, siccome abbiam detto di sopra, ha riposta la riflessione. Ma siccome *Locke* ha applicato questo termine particolarmente all' atto di ritenere per qualche tempo presente l' idea di un oggetto dopo che egli è allontanato, e questa applicazione è già stata adottata da' Metafisici; così noi pure qui l' useremo nel medesimo senso.

Or potrà chiedersi primieramente, in qual modo veduta, a cagion d' esempio, e odorata una rosa, poi messala in disparte, seguiti l' anima a ritenere a se presente l' idea della figura e del colore, e la nozione dell' odore?

Ciò non può certamente avvenire, se non perchè l' anima seguita a mantenere nelle fibre del cervello quel movimento medesimo, che dalla impressione della rosa vi è stato eccitato. Infin che l' anima è unita al corpo, ella non ha mai, per quanto noi possiam giudicare, veruna percezione o sensazione, ve-

veruna idea o nozione, che dal movimento del cervello non sia accompagnata. Se ciò far potesse indipendentemente da questo moto, mille idee crear si potrebbe a piacer suo, e i ciechi avrebber l'idee de' colori, e i sordi quelle de' suoni, il che non sappiamo, che d'alcuno sia mai avvenuto. Che poi realmente l'idee e le nozioni sieno accompagnate da' movimenti delle fibre del cervello, noi l'argomentiamo, come si è detto già innanzi, da questo istesso, che dopo una lunga e attenta meditazione ci sentiamo nel cervello una stanchezza, un riscaldamento, e talvolta un vero dolore; il che non avverrebbe, se il cervello durante la meditazione si stesse tranquillo.

Del modo però, con cui l'anima seguita a mantener nel cervello il moto prodottovi dall'impression dell'oggetto, è inutile il far ricerca; perocchè abbiam già veduto, che il modo, con cui il corpo agisce sull'anima, e questa sul corpo, alle nostre limitate cognizioni è impenetrabile.

Piuttosto può ricercarsi per qual ragione della figura e del color della rosa noi seguitiamo ad aver presente l'immagine, e niun' immagine abbiam dell'odore (o)?

Al-

(o) Per l'istessa ragione per cui, avendo presente la rosa, ne veggiamo, per mezzo degli occhi la figura, ed il colore, ossia l'immagine, e

per

Allorchè noi guardiamo la rosa, ogni sua foglia, anzi pure ogni parte della medesima ci fa la sua impressione distinta, poichè ogni raggio di luce, che vien di là riflettuto, va a ferire un diverso punto della retina, e su questa dipinge in piccolo una immagine affatto simile, e nel colore e nella figura, alla rosa che è di fuori. Quanti sono i punti della retina su cui dipingesi quest' immagine, altrettante probabilmente sono le fibre, che nel cervello ne restan commosse; e siccome l'anima ha di ogni parte della rosa la percezione distinta, così convien dire, che senta distintamente il moto di ciascuna di queste fibre. Allontanata la rosa, se ella vuol seguitare a contemplarla, convien che mantenga in queste fibre il movimento già eccitato; ed ecco perchè di ogni parte della rosa, quanto alla figura ed al colore, ella seguita ad aver presente l'immagine.

Rispetto all' odore, quando noi fiutiamo una

---

per mezzo del naso ne percepiamo soltanto l' odore, non già immagine alcuna: val quanto dire, per quell' istessa ragione per cui non vediamo gli oggetti circostanti per mezzo del naso, ma per gli occhi. Questa è la risposta che farei: perchè non arrivo a penetrare tutta la sottigliezza della questione proposta. Il giudizioso Lettore leggendo la soluzione dell' Autore potrà giudicare della sodezza del quesito.

una rosa, è certo che molte sono le parti odorifere, che da lei escono, e che anch' esse diverse parti debbon ferire de' nervi olfattorj, che si diramano entro alle cavità delle nari, e probabilmente altrettante fibre nel cerebro anche allora ne restan commosse: ma l' anima non è avvezza rispetto all' odore a distinguere, come rispetto al colore, l' impressione che viene da una tal parte della rosa piuttosto, che da una tal altra; la sensazione in lei si fa tutta in solido, e unitamente e come in un punto solo. Quindi è che, siccome un sol punto non forma immagine, così niuna immagine ella può aver dell' odore.

Che avviene adunque? Allontanata la rosa, se ella vuol seguitare a contemplarne l' odore, ritien presente l' immagine della figura e del color della rosa, presente l' immagine dell' atto di fiutarla, e a queste immagini, che non appartengono all' odorato, va unita la memoria di aver provato nel fiutarla una certa sensazione. Se avrà odorato prima un garofano, e poi una rosa, si sovverrà ancora di aver avuto da quello, e da quella una diversa sensazione, e concentrandosi in questa contemplazione, e paragonando le due sensazioni le parrà forse eziandio di sentir nuovamente un principio dell' una e dell' altra; ma vera immagine non potrà mai averne: e quindi è che al termine *idea*, il qual significa propriamente immagine, e che all' odore non può convenire, sostituendo quello di *nozione*,

noi

noi diciamo, che contemplando un odor paſſato ella ha non l' *idea*, ma la *nozione* di queſt' odore.

Lo ſteſſo è per riguardo ai ſapori, al caldo, al freddo, e generalmente al piacere, e al dolore, che non offrendo veruna rappreſentazione eſterna, ma eccitando ſolo un' interna modificazione o grata o ingrata allorchè agiſcono attualmente sui ſenſi, non offrono pure niuna immagine allorchè è ceſſata la loro azione.

Riſpetto ai ſuoni la coſa è un pò diverſa. Udendo il ſuono d' una campana, io provo benſì una ſenſazione in me medeſimo; ma al tempo ſteſſo io conſidero anche il ſuono come ſteſo ſopra tutta la campana, e me ne formo così un' eſterna rappreſentazione. Molto più queſta rappreſentazione io mi formo, allorchè aſcolto più ſuoni contemporanei o ſucceſſivi, che tutti chiaramente diſtinguo, e tutti conſidero come eſiſtenti ſaparatamente sui corpi, da cui mi vengono. Ceſſati che ſieno, io continuo ad averne tuttora queſta rappreſentazione e queſt' immagine eſteriore (*p*). E perciò in quella guiſa che dei ſuoni attuali noi abbiamo unitamente e *ſenſazione* per la modificazione interna, e *percezione* per l' eſterna rappreſentazione; così de' medeſimi con-

(p) Queſta *immagine* che ſi vuol trovare nei ſuoni mi pare alquanto forzata.

conſervati per mezzo della contemplazione abbiamo congiuntamente e *nozione* riſpetto alla modificazione interna, che ci han prodotto, e *idea* riſpetto all' eſterna rappreſentazione, che ci hanno offerta.

Per la ragione medeſima anche dal tatto, ſiccome nelle impreſſioni attuali abbiamo e ſenſazioni e percezioni (ſenſazioni per le modificazioni piacevoli o diſpiacevoli, che ci producono il caldo e il freddo, il duro e il molle, il ſecco e l' umido, il liſcio e lo ſcabro, il ruvido e il morbido ec.; percezioni per la rappreſentazione che indi abbiamo dell' eſtenſione e della figura de' corpi); così allontanato che ſia l' oggetto, delle impreſſioni, che ne abbiamo avuto per mezzo del tatto, ci rimangono o le nozioni o l' idee, ſecondo che ſeguitiamo a contemplare o le modificazioni o le rappreſentazioni, che ci hanno fatto.

Egli è poi da oſſervare in 1. luogo, che l' idee e le nozioni ſi conſervano tanto più facilmente e più lungamente, quanto maggiore attenzione ſi è preſtata alle impreſſioni, che le han precedute. Così un quadro di più figure eſaminato diligentemente ci ſtarà fiſſo dinanzi aſſai meglio e più lungo tempo, che ſol guardato di fuga o di paſſaggio. E la ragione n' è pur manifeſta; imperocchè ſiccome l' attenzione, per quel che ſi è detto più addietro, fa che l' impreſſione diventi più viva, e maggiore per conſeguenza riſulti

il

il movimento nelle fibre del cervello, così egli è naturale, che l'anima debba anche tanto più facilmente e più lungamente poter conservarlo.

In 2. luogo è da notare, che assai più facili sono a ritenersi l'idee, che le nozioni; e infatti allontanata la rosa l'immagine della figura e del colore ci resta impressa per lunghissimo tempo, l'odore per lo contrario presto svanisce, o non ne rimane che un vestigio debolissimo. Ciò pur dipende dalla diversità che passa fra la natura medesima della rappresentazione esterna, e della modificazione interiore. Considerando la figura e il colore della rosa, io trasporto l'attenzione da un punto all'altro e tante vive rappresentazioni mi formo, quanti sono i punti che in lei considero. Rimossa adunque la rosa, e continuando a pensare alla sua immagine, non è ad una sola rappresentazione ch'io penso, ma scorro rapidamente coll'attenzione su tutti i punti distinti, di cui mi rimane l'impressione; e questa moltiplicità di rappresentazioni, che seguo ad avere, è quella che chiara mi conserva la rappresentazione o l'idea totale. All'incontro nell'odore io non distinguo estensione, io non distinguo impressioni contemporaneamente moltiplici; l'impressione mi si riduce ad un punto solo. Egli è perciò troppo chiaro, che questa impressione mi si dee dileguare assai più presto, e

quand'

quand' anche duraſſe egualmente, con minor forza però io debbo ſentire la durata di queſto ſol punto, che quella di tutti i punti di una rappreſentazione inſieme uniti.

Al preſto dileguamento delle nozioni un altro motivo ancor s' aggiunge. L' anima dura fatica grandiſſima a tenerſi fiſſa lungamente ſopra un medeſimo punto; di uno ſforzo grandiſſimo per conſeguenza è meſtieri per continuar a penſare ad una modificazione, ſforzo che ella ordinariamente ricuſa. Al contrario per ſeguitar a penſare ad una rappreſentazione aſſai minore ſforzo richiedeſi, perciocchè ella traſporta ſucceſſivamente e alternatamente l' attenzione a varj punti, il che fa conſeguentemente aſſai più volentieri e con minore fatica.

E' ſtato oppoſto, che un ſuono, ſiccome quello di una canna d' organo, benchè ſemplice, può ritenerſi lunghiſſimo tempo, e ripeterſi fra noi medeſimi, ed imitare a talento. Ma è da avvertirſi in primo luogo, che il ſuono, come ſi è accennato già nella *Logica* (pag. 161.), non è mai propriamente ſemplice, ma compoſto del tono fondamentale, e delle ſue conſonanze. In ſecondo luogo il ſuono non ci offre ſolamente una ſenſazione (di cui ſoltanto quì parlaſi), ma ancora una rappreſentazione, come s' è detto pocanzi, ed oltre una certa eſtenſion ſimultanea, che vi figuriamo, proporzionata al corpo ond' egli eſce, vi riconoſciamo l' eſten-

ſion

sion ſucceſſiva nella ſua durata; ſicchè non viene a conſiderarſi da noi come un punto, ma come una linea continuata per tutto il tempo che ſegue a farſi ſentire.

Articolo II.

Del ravviſare le impreſſioni rinnovate, o del Riconoſcimento.

Il *riconoſcimento* è quell' atto, con cui al rinnovarſi di una impreſſione l' anima non ſolo s' accorge di queſta impreſſione, ma ſi accorge eziandio d' averla avuta altra volta.

Di queſto fatto la più parte de' Metafiſici non dan niuna ſpiegazione. *Bonnet* nel ſuo *Saggio di Pſicologia* tenta di darne una ſpiegazione meccanica, " Per concepire, egli dice, che la reminiſcenza (col qual nome egli intende ciò che noi chiamiamo riconoſcimento) ſi può ſpiegare in una maniera meccanica, baſta ſupporre, che l' impreſſione fatta ſull' anima dalle fibre moſſe per la prima volta non ſia preciſamente la ſteſſa, che vi producono, quando al medeſimo modo ſon moſſe per la ſeconda, o terza, o quarta volta. Il ſentimento, che queſta diverſità di impreſſione cagiona, è la reminiſcenza ".

Ma oltrecchè una ſiffatta ſuppoſizione è totalmente gratuita, ella contiene poi anche una manifeſta petizione di principio. Impe-

roc-

rocchè affine di ſentire la diverſità delle due impreſſioni, converrebbe che l'anima alla ſeconda volta ſi ricordaſſe preciſamente del modo con cui è ſtata affetta la prima, e chiaramente riconoſceſſe queſta prima impreſſione; ſicchè il riconoſcimento ſarebbe neceſſario per avere il riconoſcimento.

La coſa però non è difficile a ſpiegarſi ſenza ricorrere ad alcun meccaniſmo. Incontrandoci con taluno da noi veduto altre volte, egli accade ſovente, che ſulle prime non lo ſappiam riconoſcere, finchè o a noi medeſimi non ſovvengono, o da altri non ci ſon ſuggerite le circoſtanze del tempo, del luogo, della ſocietà ec. in cui l'abbiamo veduto. Or fino a tanto che la ſua villa non ci riſveglia niuna idea, benchè veduto l'aveſſimo le migliaja di volte, per noi è ſempre come la prima, nè mai ci accorgiamo d'averlo altre volte avuto dinanzi. Allorchè ci ſovvengono le circoſtanze del tempo, del luogo ec., noi riconoſciamo d'averlo altra volta veduto, perchè ne troviamo, a così dire, in noi duplicata l'immagine, l'una congiunta alla ſerie delle rappreſentazioni, che attualmente inſieme con lui ci ſon fatte dagli altri oggetti preſenti, l'altra congiunta alla ſerie dell'idee che ci ſi riſvegliano del luogo, del tempo, e dell'altre circoſtanze, in cui l'abbiamo veduto prima. Queſta doppia immagine, o per parlare più preciſamente, queſt'idea che noi abbiamo di lui oltre alla ſua

rappresentazione attuale, fa che lo stesso oggetto da noi si consideri e come presente e come assente, e che quindi siamo consci a noi medesimi di averlo altre volte veduto. Se due sono le serie d' idee delle circostanze passate, che la sua presenza ci desta, noi ci ricordiamo d' averlo veduto due volte; se tre, tre volte; se niuna, non ne abbiamo reminiscenza, nè riconoscimento nessuno.

Di qui appare non essere il *riconoscimento* che un effetto della *reminiscenza* nel senso, in cui questo termine da noi si prende, cioè del rinnovamento, che all' occasione di un oggetto presente in noi si fa dell' idee di altri oggetti, che altre volte ci sono stati con lui presenti, ma attualmente nol sono.

Due casi però son quì da notarsi. L' uno è quando l' oggetto ci divien famigliare, nel qual caso non ci si risveglia più niuna serie determinata d idee, ma abbiamo invece una reminiscenza rapida, e abituale, dirò così, di varie circostanze in cui l' abbiamo veduto, e il riconoscimento diventa anch' esso abituale e prontissimo.

L' altro è quando ne abbiamo un riconoscimento incerto ed oscuro. Avvien sovente, che al rivedere una persona restiam dubbiosi, sembrandoci pure d' averla veduta altre volte, ma non sapendo bene assicurarcene. Ciò dipende da un leggier movimento, che la fibra del cervello attualmente agitata comunica all' altre che insieme con lei sono state a-

gitate altre volte, ma così piccolo, che non è atto a risvegliare niuna idea preciſa. Egli è chiaro però, che anche in queſto caso quel principio d'oſcuro riconoſcimento, che abbiamo, naſce dal ſentire in noi oltre alla percezione della perſona preſente qualche altra coſa di più. Infatti tenendo dietro a queſto leggier movimento, e rinforzandolo coll'attenzione, arriviamo ſovente a trarne alcuna idea, la qual poi baſta a risvegliar tutte l'altre, come accade ne' fuochi artificiali, ove una picciola ſcintilla accende tutta la macchina. Il nome o qualche altro piccolo indizio è ſpeſſo ſufficiente a ſparger lume ſu tutto il reſto. Speſſo però a diſpetto di tutti gli ſforzi niuna idea ci ſi riſchiara, e allora il dubbio ci reſta intero, e così la reminiſcenza come il riconoſcimento rimane oſcuro ed incerto ſiccome prima.

ARTICOLO III.

Dell' aver nuovamente preſenti le nozioni e l'idee delle coſe paſſate, o della Reminiſcenza.

Quanto è facile a ſpiegarſi il *riconoſcimento*, altrettanto è difficile il render ragione della *reminiſcenza*, cioè del modo, con cui rinnovanſi le nozioni e l'idee delle coſe paſſate, ſenza che queſte agiſcano nuovamente ſui ſenſi.

Noi

Noi certamente non prenderem quì a rammentare nè le cellette ove l' idee ſi vanno ad appiattar nel cervello, e da cui sbucano poi nuovamente al biſogno; nè i ſigilli o i caratteri con cui vi s' improntano, e dove l' anima corre a rileggerle quando le aggrada; nè i ſolchi e le piegature che nel cervello ſi fanno e vi ſi mantengono; nè altre ſiffatte ipoteſi immaginarie, con cui il miſtero della reminiſcenza alcuni han preteſo di dichiarare.

L' Ab. di *Condillac* nel *Saggio ſull' origine dell' umane cognizioni* dice ſemplicemente, che le idee ſi legano l' una coll' altra per modo ignoto, e per modo ignoto risvegliansi ſcambievolmente; nel *Trattato delle Senſazioni* (Part. 1. Cap. 2.) moſtra di credere con *Elvezio* che il moto eccitato una volta nelle fibre continui ſempre; ma ſe n' è egli medeſimo poi disdetto nei *Principj dell' arte di penſare* (Part. 1. Cap. 9.); e certamente come poſſa il moto di una fibra durare per molti anni, e ſenza che l' anima ſe ne avvegga, non è sì facile a concepire.

Robinet (*De la Nature* Cap. 28.) dice in cambio, che una fibra moſſa ad un certo modo acquiſta della diſpoſizione a queſta ſpecie di movimento, e che agitata ſovente dallo ſteſſo moto, ne prende l' abitudine; che molte fibre moſſe ſucceſſivamente in un certo ordine, acquiſtano pure una diſpoſizione a moverſi nel medeſimo ordine, e che moſſe in

quest' ordine frequenti volte, se ne formano parimente un' abitudine, la qual lega nel cervello tutti i loro moti, e tutte l' idee che portano all' anima; finalmente che questa abitudine è la memoria, e che la facilità delle fibre a riprodurre i medesimi moti forma la reminiscenza.

La stessa cosa ha espresso più largamente *Bonnet* nel *Saggio analitico sulle facoltà dell' anima*, dicendo che le fibre del cervello, dal cui moto risultano le sensazioni, comunican tutte o mediatamente o immediatamente le une colle altre; che quando un oggetto ha fatto impressione sopra una fibra, lascia in essa una tendenza a moversi al medesimo modo; che in conseguenza di questo se ella verrà agitata da una fibra vicina mossa con lei altre volte, ella si moverà a quel modo determinato, e risveglierà nuovamente l' idea del suo oggetto; che all' incontro le fibre, le quali non abbiano ancor sentite l' impressioni degli oggetti, non avendo ancora avuta quella determinata tendenza al moto, non essendo ancora state dagli oggetti montate a quel modo determinato, per lo scotimento delle fibre vicine o non si moveranno, o il loro moto non desterà alcuna idea; e così del resto.

L' ipotesi è certamente ingegnosa; ma resta a spiegar tuttavia qual sia questa comunicazione che le fibre del cervello hanno tutte fra loro, qual la maniera con cui il moto

dell'

dell' une passa nell' altre, quale spezialmente quella tendenza al moto, che acquistano dopo l' impressione degli oggetti, per cui, in qualunque maniera sian dopo agitate dalle fibre vicine, si debbano sempre muovere in quella foggia determinata, e risvegliare l' idee degli oggetti corrispondenti, al contrario innanzi d' aver sofferta l' impressione di questi oggetti, non abbiano dalle fibre vicine ad esser mosse giammai, o se il sono, niuna idea mai non abbiano ad eccitare.

A spiegar tutte queste cose un' ipotesi semplicissima io m' era formata una volta (1). In quella guisa che le fibre de' nervi da molti son riguardate come altrettanti sottilissimi tuboletti, penetrati da un agilissimo fluido, a cui si è dato il nome di spiriti animali, così della stessa natura io riguardava le fibre del cervello, che pur sappiamo essere una continuazione di quelle de' nervi. Solo immaginava, che i tuboletti componenti le fibre del cervello comunicassero bensì fra loro, ma che le comunicazioni restasser chiuse infino a tanto che dalle correnti degli spiriti animali non fossero aperte.

Con questa ipotesi pareami di spiegare tutto il meccanismo non meno della sensibilità che della memoria facilissimamente. Quando

(1) V. *Compendio* di LOCKE, Append. al Cap. X. del Lib. II.

un obbjetto, lo diceva, fa impressione sopra d'alcuna parte, premendo la fibra nervea, su cui agisce; obbliga il fluido contenuto a scorrere al luogo di essa entro il cervello; e dal suo moto quivi all' anima comunicato nasce la *sensazione*. Se due o più oggetti operano contemporaneamente su varie fibre, varie correnti si eccitano; rotti gli ostacoli rispettivi, queste correnti ai punti rispettivi di unione si vengono ad incontrare, e s' aprono altrettante comunicazioni scambievoli, le quali costituiscono ciò che chiamasi *associazione d' idee*. Occorrendo che uno di questi oggetti dopo qualche tempo agisca nuovamente sulla fibra corrispondente, il fluido in essa contenuto partecipa il suo moto anche a quello, che è nelle fibre con cui la comunicazione è già stata aperta, e si destano anche l' idee associate, il che forma il meccanismo della *reminiscenza*. Nelle fibre, che non hanno sofferta l' impressione esterna, il moto non può comunicarsi, perchè gli argini tuttavia intatti lo impediscono, ed ecco perchè niuna idea può mai destarsi, la quale non siasi già prima acquistata pei sensi. Se una fibra stata lunghissimo tempo senza aver più niuna impressione, i suoi punti d' unione coll' altre fibre verranno a richiudersi, le fibre associate più non potranno comunicarle il loro moto, l' idea corrispondente più non potrà eccitarsi; ed ecco in qual guisa perdesi la memoria dell' idee. Quando è libera la comunicazione

tra

tra varie fibre, il moto passa agevolmente dall' una all'altra; ed ecco in qual modo per varie concatenazioni sovente si corra da un' idea a mille altre disparatissime.

Parecchi altri fenomeni della memoria io veniva in questa maniera agevolmente spiegando. Non ho creduto però di dovermi sopra di essa fermar più di quello che a mera ipotesi conveniva; nè per altro or qui nuovamente l' accenno, se non perchè la sua semplicità potrebbe per avventura servire a taluno come di una immagine, a cui riportare più facilmente i principali fenomeni della memoria, per contemplarli così con più comodo riuniti sotto un sol punto di vista.

Quello adunque, che in ciò veramente sappiamo, egli è in 1. luogo, che l' idee delle cose passate non si risvegliano, se non all' occasione di qualche impressione o idea presente, con cui si trovino associate.

2. Che queste associazioni derivano da tre cose principalmente, cioè dalla connessione di luogo e di tempo, dalla somiglianza, e dalla reciproca dipendenza (1). S' io ho veduto jeri

(1) Nella prima edizione avevamo aggiunto anche i segni artificiali, come sono per esempio i nodi che fannosi sui fazzoletti, e le cartoline che pongonsi nelle tabacchiere, e ne' libri per risovvenirsi d' alcuna cosa, e come son pure i nomi medesimi delle cose, che sono altrettanti se-

un oggetto in un tal luogo, e ad una tal ora, rivedendo l'oggetto ricordomi anche dell'ora e del luogo, rivedendo il luogo mi ricordo dell'ora e dell'oggetto. Allorchè miro un ritratto di persona a me nota, mi si presenta tosto l'idea dell'originale. Allo stesso modo la vista del fumo ci desta l'idea del fuoco da cui proviene, la vista di un serpente ci risveglia l'idea del morso, del veleno, e della morte, che può derivarne.

Or ciò premesso: che l'attuali impressioni lascino realmente nel cervello un qualche vestigio di se medesime, cioè una qualche modificazione, la quale serva a risvegliarne l'idee novellamente, noi abbiam certo molte ragioni d'argomentarlo. Imperocchè noi sappiamo che una ferita, un colpo apopletico, o una grave malattia nel cervello ha spesso cancellato o in tutto o in parte la memoria delle cose passate, il che far non poteva se non cancellandone i segni (1); osserviamo di più

---

segni inventati dagli Uomini per richiamarne l'idee. Ma questa quarta classe or s'è tolta, perchè riducesi a quelle prime, essendo propriamente la connessione del luogo e del tempo, o del motivo, per cui l'idea si è legata al segno artificiale, quella che al vedere o udir nuovamente il segno fa risovvenire l'idea.

(1) Nella peste d'Atene, che avvenne sotto Pericle al secondo anno della Guerra del Pelopon-

più, che la memoria suol esser di molto proporzionata all'istessa costituzion fisica del cervello, e quindi ne' fanciulli, in cui la sostanza di esso è ancor molle, troviamo somma facilità di memoria, ma non durevole; nei vecchi, ove la sostanza del cervello è più rigida e più dura, veggiam tenacissima la memoria delle cose antiche, ma difficilissima quella delle recenti.

Che questi vestigi, o queste modificazioni rimaste nel cervello abbiano qualche scambievole comunicazione fra loro, da ciò pure il raccogliamo, che l'idee associate sono le sole che si risvegliano scambievolmente.

Ma quali sieno questi vestigi, quale la loro comunicazione, e in qual modo la ripetuta impressione di una cosa risvegli l'idee delle altre associate, in niuna maniera può accertarsi.

Senza più adunque ricercare di questo; noi faremo invece alcune altre osservazioni. E in

---

ponnesо; dice TUCIDIDE (L. 2. c. 49) che di quelli che ne camparono, alcuni perdette o sì fattamente ogn' idea del passato, da non più riconoscer nemmeno i loro amici. Lo stesso dicesi nelle *Memorie dell' Accademia delle Scienze di Parigi per l' anno* 1711., essere avvenuto ad un fanciullo di nove anni, che per gravissimo e lungo dolor di testa dimenticò interamente finanche la sua lingua nativa.

1. luogo che l'attenzione si è quella, la quale fa che l'impressioni, siccome sono più vive, così si stampino nel cervello più profondamente, si leghino più strettamente fra loro, vi restino più lungo tempo, e più facilmente se ne destino all'occasione l'idee corrispondenti.

2. Che questo avvien tanto più, quanto più frequentemente ripetonsi o le impressioni o l'idee delle medesime cose.

3. Che assai più facilmente per la ragione accennata nell'Articolo I. si risveglian l'idee propriamente dette, cioè quelle delle cose che presentano immagine, come sono le figure, i colori ec., che le nozioni delle cose che non presentano immagine, come sono gli odori, i sapori ec.

4. Che talvolta ci si risvegliano le stesse idee o nozioni delle cose, e talvolta solamente i loro nomi. Anzi osserva acconciamente *Sulzer*, (1) che noi ragioniamo più sovente sulle parole, che sulle idee, alla maniera appunto che gli Algebristi più operano sulle lettere, che sulle quantità per esse rappresentanti. Ciò avvien però più sovente rispetto alle nozioni, che rispetto all'idee; appunto per-

(1) *Dell'influenza reciproca della ragione sul linguaggio e del linguaggio sulla ragione*. V. Scelta d'Opuscoli interessanti Tom. I. in 4. pag. 115. Milano 1775.

perchè queste, come s'è detto poc'anzi, più facilmente da se medesime si presentano, ed anche senza de' nomi (i quali finalmente non sono anch'essi, che tante idee, cioè rappresentazioni o de' suoni con cui si pronunziano, o dei caratteri con cui si scrivono) più facilmente si possono richiamare: laddove le nozioni senza de' segni, come difficilmente conservare si possono alla contemplazione, così difficilmente si possono richiamare alla memoria. L'Ab. di *Condillac* nel *Saggio su l'origine dell'umane cognizioni* alla memoria delle idee dà il titolo di *immaginazione*, a quella de' segni conserva il titolo generico di *memoria*: nel *Trattato* poi *delle sensazioni* chiama *memoria* anche quella delle idee, ma in quanto richiama le cose come passate, e la dice *immaginazione* allorchè le risveglia con tanta forza, che sembrin presenti. Noi qui più semplicemente diremo l'una *memoria dell'idee, o delle nozioni*, e l'altra *memoria de' segni*; e riserberemo al seguente Articolo il dichiarare che cosa intender si debba per immaginazione.

5. E' pur da osservare, che rispetto alla memoria l'anima è più sovente passiva, che attiva. L'idee, come abbiam detto, non si risvegliano che per via d'associazione, onde non è in poter nostro il richiamare quandochessia quelle che più ci aggradano, o impedire, che non si destino quelle che non vorremmo. Ella è però anche attiva, in quan-

to allorchè all'occasione di qualche idea bramiamo di richiamarne alcun'altra, come allorquando parlando d'una Persona vogliam sovvenircene il nome, dessa è che cerca destare il moto nelle fibre comunicanti, a cui questa idea è annessa; il qual moto ora si eccita a dirittura nella fibra, che si desidera, e la bramata idea presentasi prontamente; ora si desta prima in altre fibre vicine, e si offrono prima altre idee a lei relative, alle quali tenendo dietro si giugne poi finalmente anche a quella che si ricerca; or nella fibra, che si vorrebbe, il moto mai non si desta, e dell'idea desiderata noi siamo allora costretti a restar senza (1).

6. E' da notare che la memoria specialmente delle parole a forza di molte ripetizioni al fine diventa abituale in maniera che richiamata la prima, le altre succedonsi da se medesime, senza che quasi l'azione dell'anima più v'abbia parte. Così avviene per esem-

(1) Intorno a questo si veggono de' fenomeni singolari: alcuni hanno prontissima la memoria intera de' nomi, altri non ne ritengono che la desinenza, altri ricordansi del principio senza poter richiamare il restante. Ciò dee provenire dall'abito fatto dai primi di fissare l'attenzione, allorchè odono i nomi, egualmente su tutto il complesso della parola, e dagli altri di fissarla più particolarmente sul principio e sul fine della medesima.

esempio di una serie di versi, che uno abbia ben imparato, ove basta la prima parola a far sovvenire tutto il restante. Ciò nasce dall' essersi per le frequenti ripetizioni collegate strettamente queste parole l' una coll' altra, e abituati gli spiriti animali, (o qual altro sia l' agente che risveglia il movimento nelle fibre del cerebro) a correre ordinatamente dall' una all' altra delle fibre, a cui quelle parole sono congiunte. Diffatti qualunque interrompimento, per esempio l' interposizione di una nuova parola, basta sovente a guastare tutta la serie, ed a togliere la memoria di tutto quello che segue: anzi sovente il sol timore di perdersi, come osserva *Bonnet*, è motivo bastane a introdurre una nuova idea, e a rompere il filo di tutto il restante.

7. Che sebbene a forza di molte ripetizioni si possa mettere a memoria anche una serie di parole, che non s' intendano o non abbian fra loro niuna relazione, l' analogia però fra le parole e l' idee da quelle significate, e più l' intrinseca relazione fra le idee medesime contribuiscon di molto a facilitar la memoria. Infatti assai più agevolmente s' imparerà un discorso espresso in una lingua famigliare, che in una straniera; più facilmente ancora se questo discorso tratterà di cose già conosciute; e vie più facilmente se le cose vi saran trattate con nitidezza e con ordine, secondo le loro relazioni scambievoli, e la scambievole lor dipendenza. In questi

casi

caſi le aſſociazioni, che già paſſano delle idee tra loro, e di queſte colle parole, ſervono ad agevolar maggiormente l' aſſociazione delle parole medeſime, che ſi vogliono mettere a memoria.

8. Che una diſtinzione ſi dee fare tra *dimenticarſi*, e *non ricordarſi*: chi sa d' aver avuta un' idea e non può richiamarla, ſi dice eſſerſene dimenticato; chi non ſa nemmeno d' averla avuta è quegli che non ſi ricorda. Uno parlami d' una Perſona, che aſſerisce eſſermi nota, ma di cui nulla a me ſovviene; io dico allora di non ricordarmene. Cerco il nome di una Perſona, che ſo d' aver inteſo o proferito altre volte, e che or non poſſo richiamare; dico d' averlo dimenticato. Il non ricordarſi adunque eſclude ogni reminiſcenza; il conoſcere d' eſſerſi dimenticato ſuppone un principio di reminiſcenza.

9. Che varj eſempj abbiamo, ſebben non ſieno molto frequenti, di memorie prodigioſe. In ciò gli Antichi aſſai lodaron *Temiſtocle*, *Mitridate*, *Lucullo*. Fra i moderni fu celebre in Italia *Magliabecchi*. *Winklero* dice, che *Vallis* illuſtre matematico potè allo ſcuro, e perciò facendo tutti i calcoli a mente, eſtrarre la radice quadrata da un numero di quaranta e più cifre. *Bonnet* racconta di ſe medeſimo di aver compoſto e ritenuto a memoria l' introduzione, e i quarantacinque primi paragrafi del ſuo Saggio analitico ſulle facoltà dell' anima, prima di ſcriverli.

10.

10. Finalmente che nella memoria egualmente pernicioſi ſono i due eſtremi, la troppo e la troppo poca facilità. Quegli che non sa legare inſieme l' idee, nè richiamarle, è ſtupido o ſcemo. Quegli in cui le idee, ſolo per eſſerſi preſentate inſieme, ſi legano con tanta facilità e tanta forza, che più non è padrone di ſepararle, agevolmente piega alla pazzia, qualora avvenga che per tal modo in lui ſi uniſcano delle idee ſtrane e incompatibili. Una facilità di memoria la qual forniſca al biſogno l' idee che ſi cercano, e che in tal modo agevoli l' uſo della riflſione, del giudizio, e del raziocinio, in luogo di diſtornarlo, è quella che è più da deſiderarſi.

Articolo IV.

Dell' Immaginazione.

L' immaginazione è ſtata variamente definita da varj. L'Ab. di *Condillac* n' ha dato egli ſolo diverſe definizioni in diverſi luoghi, or prendendola nel ſenſo di ciò che noi abbiamo chiamato *memoria delle idee* (*Oeuvres* Tom. 1.); ora opponendola a queſta medeſima col chiamarla *memoria* allorchè rinnova l' immagini debolmente, ſicchè ſi riconoſcano come paſſate, e dicendola *immaginazione* allorchè le rinnova con tanta forza, che ſembrin preſenti (Tom. 3. p. 28.); or dicendo

do che la parola *immaginazione* è tratta dalla facoltà di rappreſentare l' idee aſtratte con immagini ſenſibili (Tom. 2. p. 323.) : or finalmente aſſerendo , che pigliata nel ſenſo più eſteſo ella vuol dire la facoltà di combinare le qualità degli oggetti , e formarne de' compoſti , di cui la natura non offre verun modello (Tom. 3. p. 163.).

Ciò , ch' ella ha di comune colla memoria , è il rinnovamento delle idee paſſate : ciò che la diſtingue è in 1. luogo la vivacità con cui queſte rinnovanſi ; in 2. luogo la forza ch' ella ha di combinarle per varj modi , nel che ſi comprende eziandio quella di veſtire con immagini ſenſibili le nozioni aſtratte.

L' immaginazione adunque potrà da noi definirſi la facoltà di aver vivamente preſenti l' immagini delle coſe paſſate , e di combinarle e comporle variamente a noſtro piacere.

Or cominciando dalla vivacità delle rappreſentazioni , finchè l' idee delle coſe paſſate risvegliansi leggiermente , e come in lontananza , ella non è che *memoria* ; allor ſi chiama *immaginazione* , quando risvegliansi vivamente per modo , che le coſe raſſembrino come vicine e preſenti.

In queſto la forza dell' immaginazione 1. è talvolta sì grande , che ne fa credere realmente e attualmente eſiſtente fuori di noi ciò che non eſiſte ſe non nella ſemplice fantaſia. Un eſempio famigliariſſimo ne ha ciaſcuno nei ſogni , in cui quante coſe non ci par egli

di

di vedere e di toccare, le quali o non hanno mai esistito, o certamente a' nostri sensi non sono allora presenti?

2. Ella arriva anche talvolta a trasformare le sensazioni attuali, e a far apparire gli oggetti presenti diversi affatto da quel che sono. Un' ombra veduta di notte nella mente di un Fanciullo timido, o d' un Uom debole, diventa un orribil fantasma. Un delirante, ed un pazzo nelle persone e nelle cose, che ha dinanzi, non vede che le immagini stravaganti, che gli presenta la sua fantasia alterata.

3. Talvolta ci rende anche affatto insensibili alle attuali impressioni, occupando tutta l' attenzione nelle sole immagini risvegliate. Così un Uom vivamente assorto nella contemplazione d' un suo affare o di una sua lite, passeggerà per le contrade più popolate senza avvedersi di quei che incontra, senza accorgersi de' rumori che gli percuoton l' orecchio, e senza sentir nemmen gli urti, che d' una o d' altra parte riceve: così *Archimede* occupato ne' suoi studj non si accorse della presa di Siracusa: così il Prete di Calama alienandosi spontaneamente da' sensi più non sentiva nemmen le punture e le scottature, il che (se la cosa era senza impostura) non poteva egli fare alimenti, che occupandosi intensamente colla forza della sua immaginazione in qualche profondo pensiero. Anche *Cardano* dicea di se medesimo (*De Varietat.*

Lib.

Lib. VIII. Cap. 43.), che a ſuo talento ei metteaſi in una tale aſtrazione, che appena udiva leggermente le voci di chi parlava, ſenza più intenderne il ſenſo.

4. Speſſo al contrario ella ci fa avere delle ſenſazioni là dove niun oggetto opera realmente ſui ſenſi. Ciò che accade ſingolarmente agli ammalati, che diconſi *immaginarj*, i quali credono di ſentire il mal che ſi fingono: e ciò perchè l' immaginazione ſcotendo fortemente le fibre del cervello a cui è annessa una data ſenſazione, fa che all' anima ſembri di aver realmente ſiffatta ſenſazione. Di queſto pure un eſempio ſingolariſſimo ci riferiſce il *P. Malebranche* (*Recherche de la Verité* Part. 2. c. 7. n. 2.) là dove dice, che una fanteſca obbligata a far lume, mentre alla Padrona fu tratto ſangue dal piede, all' incidere della vena fu preſa da tal raccapriccio, che per più giorni al luogo ſteſſo del piede, ov' ella veduto avea infigere la lancetta, ſentì un dolore viviſſimo, che la coſtrinſe a doverſene ſtare a letto; di che certamente altra cagione (ſe il fatto è vero) non può arrecarſi, fuorchè la forza dell' immaginazione, la quale ſerbando ſempre a lei preſente la lancetta infiſſa nel piede, facea che così ne ſentiſſe il dolore, come ſe realmente ne foſſe punta.

Aſſai più oltre ſi reca da molti la forza dell' immaginazione, e vuolſi fra l' altre coſe, che molti parti moſtruoſi, e que' ſegni o quel-

o quelle macchie che ſpeſſe volte appajon nei feti, e che chiamanſi volgarmente col nome di *voglie* o di *brame*, dipendano dall' immaginazione medeſima delle madri. Ma in qual maniera l'idea, che abbia la madre di una fragola per eſempio, o d' una ciriegia, e il deſiderio che ſenta d' averne e di mangiarne, poſſa ſcolpire nel feto, che è un Eſſere da lei totalmente diſtinto, la figura e il colore di queſta fragola o di queſta ciriegia, è certamente troppo difficile a comprenderſi; e tutti i Fiſiologi ormai convengono concordemente, che queſte macchie (le quali poi anche per lo più così aſſomigliano alle ciriegie, o alle fragole, o a tali altre coſe, come le nuvole ai leoni, o ai cavalli, o alle genti armate, che la fantaſia de' riguardanti talvolta vi raffigura) dipendono da accidentali lacerazioni de' minimi vaſi, o del teſſuto cellulare ne' feti medeſimi, ſenza che l'immaginazione delle madri vi abbia veruna parte.

Circa alla forza dell' immaginazione nel combinare l'idee in diverſi modi, e formarſene delle rappreſentazioni affatto nuove, un eſempio ſenſibile ne abbiam ne' Poeti, e ne' Pittori. Come avrebbe egli potuto *Virgilio* nel ſecondo dell' Eneide sì ben dipingere l'incendio di Troja, e le minute circoſtanze de' varj fatti che ivi racconta, ſe la ſua immaginazione non gli aveſſe queſti fatti così vivamente poſti dinanzi, come ſe ſtato ei ne foſſe

foſſe attual teſtimonio e ſpettatore? Quindi è che una viva immaginazione ne' Pittori e ne' Poeti richiedeſi eſſenzialmente, da queſta dipendendo quella prontezza nell' inventar coſe nuove, e quella energia nel dipingerle con vivacità ed evidenza, per cui principalmente le loro opere ſono ammirate.

Queſta forza dell' immaginazione è pur quella, che con idee ſenſibili ci fa veſtire le nozioni delle coſe ſpirituali ed aſtratte, onde potercele per queſto mezzo più facilmente rappreſentare al penſiero. Così Iddio ſi concepiſce da noi come un Sovrano onnipoſſente, che dall' alto de' Cieli governa e domina l'univerſo; gli Angeli come alati Giovani, che preſti volano da un canto all' altro del mondo all' eſeguimento de' ſuoi comandi; le Virtù come eccelſe Matrone ornate de' varj freggi che le diſtinguono; i Vizj come moſtri deformi, che ſempre tendono al nuocere e al farci guerra; e così del reſtante.

Di queſta forza dell' immaginazione però da' Filoſofi ſi vuol uſare con gran riſerbo, infiniti eſſendo gli errori, che derivare ne poſſono nella ricerca del vero, ſiccome già nella logica ſi è accennato (pag. 255.); e più quelli che ne poſſono provenire nella ricerca della felicità, come vedremo nell' Etica.

CAPO V.

Della Volontà.

La volontà è quella facoltà, che ha l'anima, di determinarsi ad abbracciare o fuggire una cosa; e fra più cose proposte a scegliere una piuttosto che un'altra.

A nulla però, come abbiamo già altrove accennato (*Logica* pag. 105.), si determina l'anima, se non per qualche ragione, la quale per ordinario suol esser quella o di procacciarsi un piacere, o di fuggir un dolore.

Quindi è che per dare una giusta nozione di tutto ciò che appartiene alla volontà, conviene incominciar dal piacere e dal dolore, e proseguire gradatamente a tutte le altre cose, che su di essa influiscono.

Tratterem dunque primieramente della natura del piacere e del dolore; poscia de' beni e de' mali, che li cagionano; in seguito delle passioni che ne derivano; dopo dell'influenza che queste hanno sulla volontà, e dei diversi stati in cui la facoltà di volere più o meno nell'anima trovasi sviluppata; finalmente de' motivi per cui ella suole determinarsi, e della libertà delle sue determinazioni.

Articolo I.

Della natura del Piacere e del Dolore.

Io chiamo *piacere*, dice *Maupertuis* (*Eſſai de Philoſ. Mor.*) „ una percezione (1), che l' anima ama piuttoſto provare che non provare ; chiamo *dolore* una percezione che ella amerebbe meglio di non provare che di provare.

Una tale ſpiegazione però ſerve anzi a indicare l' effetto che le ſenſazioni piacevoli o doloroſe producon nell' animo, che le cagioni da cui derivano.

Riſpetto a queſte v' ha chi ha preſo a ſoſtenere, che ogni noſtro piacere dipende da una rapida ceſſazion di dolore ; e certamente è da confeſſare, che niuno forſe ha mai dimoſtrato sì bene di quanti piaceri a queſta rapida ceſſazione non ſiam debitori (*V. Idee ſull' indole del piacere*).

Io credo nondimeno che aſſai pochi vorranno a queſta ſola eſſer tenuti di tutti i loro piaceri ; e troppo crudele pur ſembra, che ſtata ſarebbe verſo di noi la Natura, ſe niun piacere aveſſe voluto concederne, il qual non foſſe

(1) Col qual nome egli intende qualunque coſa di cui l' anima a ſe medeſima ſia conſapevole.

fosse comperato al duro prezzo di un dolor precedente.

La stessa esperienza pur mostra opporsi di troppo a questa opinione; imperocchè ognuno può essere testimonio a se medesimo, che anche quando ei ritrovasi nello stato più lieto, e più lontano da qualunque noja o molestia, una blanda impressione di odore, di sapore, di suono, di tepore, di fresco che gli si aggiunga, o una fausta novella che gli si rechi, o l'incontro che abbia di qualche persona a lui cara, o un dilettoso spettacolo che gli si offra, in lui producono un novello piacere, senza che questo certamente si possa ascrivere alla cessazione d'alcun precedente dolore.

Meglio adunque rispetto alle cagioni del piacere sembra essersi apposto *Eveque de Pouilly* nella sua *Teoria de' sentimenti aggradevoli*. Distingue egli tre specie di *piaceri*: quelli *de' sensi*, quelli *dell' intelletto*, e quelli *del cuore*. Ripone i primi in un esercizio degli organi corporei che non gl' indebolisca (io avrei pur aggiunto che non gli offenda); i secondi in un esercizio delle facoltà intellettuali che non le affatichi; li terzi ne' movimenti del cuore, ove il timore o l'odio non abbian parte.

Ognuno infatti può osservare in se stesso 1. che ogni impressione corporea, non violenta sicchè le fibre ne vengano o lacerate o stimolate soverchiamente, non troppo lunga sicchè ella si stanchino o infievoliscano, è un'

im-

impressione piacevole: 2. il diletto che reca nelle bell' arti la regolarità, la proporzione, l' ordine, la simmetria, l' esatta imitazione degli oggetti naturali, la facile corrispondenza de' mezzi col fine, la varietà congiunta coll' unità, la novità, l' eleganza, la grazia, la magnificenza, tutto ciò insomma che il bello costituisce, noi vedremo nell' analisi del bello non dipender da altro che dalla moltiplicità dell' idee, che queste qualità ci presentano a un tempo solo, e dalla facilità con cui ce le fanno rilevar tutte insieme, vale a dire dall' esercizio in cui pongono le facoltà intellettuali senza affaticarle. 3. finalmente e chi non sa da qual dolce piacere sieno sempre accompagnati i sentimenti di benivolenza, di amicizia, di tenerezza, di generosità, di riconoscenza, tutti quelli insomma in cui l' odio o il timore non hanno luogo?

Solo è da avvertire, che intorno alla terza classe *Pouilly* viene piuttosto ad escludere i sentimenti molesti, che ad assegnar la cagione di quelli che son piacevoli. Ma a ciò noi supliremo nell' *Etica* dimostrando che i piaceri del cuore nascono comunemente dal possesso o attuale o sperato di una cosa a noi cara, e dall' attuale o sperato allontanamento di una cosa abborrita.

Il contrario è dei dolori, i quali possono anch' essi distinguersi in *dolori de' sensi*, quando vengano da un esercizio degli organi sensorj; onde restino offesi o indeboliti; *dolori*

dell'

dell' intelletto, quando nascano o dalla mancanza di esercizio delle facoltà intellettuali che produce la noja, o da un esercizio, onde rimangano soverchiamente affaticate; e *dolori del cuore* quando derivino dall' attuale o temuta presenza di una cosa abborrita, e dall' attuale o temuta privazione di una cosa amata; di che nell' Etica parleremo più ampiamente.

Ma in luogo di questa divisione dei piaceri e dei dolori, che sembra la più precisa, comunemente un' altra è stata da' Filosofi adottata, ed è quella di *piaceri* e *dolori del corpo* o *fisici*, e *dell' animo* o *morali*, comprendendo nei primi quelli de' sensi, e ne' secondi quelli dell' intelletto e del cuore.

Questa distinzione certamente è ben lontana da una rigorosa esattezza, poichè da un canto i piaceri e i dolori son tutti dell' animo, vale a dire di quel solo principio che in noi sente, e dall' altro non v' ha piacere o dolore tanto spirituale, dirò così, il qual non sia accompagnato da una grata o molesta commozione delle fibre del cervello o del diaframma, nel quale principalmente *Buffon* ripone la sede del sentimento. Nondimeno ella è stata generalmente adottata per esprimere quella parte di noi, che dalle cause eccitanti il piacere o il dolore viene affetta più immediatamente; e in questo senso noi pure la riterremo.

Ma circa ai piaceri e dolori del corpo qui

nasce la quistione, se tutte le impressioni sieno di lor natura o piacevoli o dolorose, oppur se ve n'abbia ancora di indifferenti.

L'esperienza c' insegna, che molte sensazioni incominciano dall'esser piacevoli, e crescendo gradatamente finiscono ad essere dolorose, o viceversa. Se uno presenta la mano al fuoco ad una certa distanza, ei comincia a sentirne il calore ma debolmente, e piccolo anche a proporzione è il piacer suo; a misura ch' ei va avvicinando al fuoco la mano, crescendo la sensazione, cresce anche il piacere, finchè ad un certo grado di avvicinamento il piacer si cangia in dolore.

Or secondo la legge di continuità, che *Leibnitz* ed altri molti sostengono, e per cui vogliono, che la Natura in tutto proceda sempre per gradi, non mai per salto, dovrebbe dirsi, che anche in questo caso la sensazione non salti immediatamente dal piacere al dolore, ma che il piacere dal massimo, a cui era giunto, scenda gradatamente al minimo, e passi per lo zero o per lo stato d' indifferenza, avanti di cangiarsi in dolore. Io dubito però, se di questa graduata diminuzion del piacere, e più dello stato d'indifferenza, veruno accorgasi in questo esperimento.

Ma ad alcuni piacerà di sapere, non se v' abbia lo stato d' indifferenza nel passaggio dal piacere al dolore, e da questo al piacere, ma se vi siano sensazioni nel loro stesso principio

cipio, e per se medesime indifferenti.

Or che molte sensazioni a noi divengano colla lunga abitudine indifferenti, che la vista per esempio di quegli oggetti, che abbiamo continuamente sott' occhio, più non ci produca niun sensibile piacere nè dolor fisico, parmi abbastanza provato dall' esperienza.

Io dubito però se lo stesso avvenga ancor ne' Bambini. Quelle medesime impressioni, che a noi riescono più indifferenti, io piego anzi a credere che ne' Bambini sien tutte accompagnate da un qualche piacere o dolor sensibile; e ciò per due ragioni: 1. perchè noi veggiamo per esperienza che le prime impressioni producon nell' anima una sensazione maggiore, qualunque ne sia la ragione, o perchè dapprincipio le fibre oppongano maggior resistenza, e soffrano maggior affritto, come pensa *Bonnet*, o perchè naturalmente esse abbiano a principio maggior sensibilità, cui vadan perdendo col lungo uso come per una specie di callo: 2. perchè non essendo l' anima allor distratta da altre cose, dev'esser tutta occupata nelle impressioni che di mano in mano va ricevendo, e perciò sentirle tanto più vivamente (1).

Io credo ancora che ne' Bambini molte

(1) Anche l' Ab. di CONDILLAC nella sua Statua a principio non ammette stato d' indifferenza (*Traitè des Sens* Part. I. Cap. 2. §. 24.).

impressioni procedano con questa gradazione, che incomincin dall' essere dolorose (2), poscia coll' uso diventin piacevoli, e finiscan da ultimo col riuscire indifferenti. Osservo almeno che questo avviene in noi medesimi circa ai sapori singolarmente e agli odori. Un sapor troppo piccante offende sul principio, e dispiace; a poco a poco il palato vi si accostuma, e lo trova aggradevole; e il lungo uso o abuso arriva poi in alcuni a rendere il palato così ottuso da non sentire più nulla. E non veggiamo noi pure degli Uomini avvezzarsi per modo agli odori più fetidi e più ributtanti da non averne più alcun incomodo, nè quasi più avvedersene?

Io osservo oltrecciò, che le impressioni che ne' Bambini più presto e più comunemente diventano indifferenti, son quelle appunto, che essi hanno più di continuo, e a cui sono per conseguenza più accostumati, cioè quelle della visione. Ma l' impressione medesima della luce, che quando è moderata riesce alla fine per noi sì indifferente rispetto al piacere e al dolor fisico, tal non si deve già credere sul principio; e per verità noi sap-

(2) Il frequente vagire, che fanno i Bambini ne' primi giorni, è un indizio, che in loro le prime impressioni in molta parte son dolorose: effetto, che pur dalla somma delicatezza, e sensibilità delle lor fibre dee nascere necessariamente.

sappiamo, che i ciechi nati, a cui s' abbassano le cateratte, da quella luce che è indifferente per noi, ricevono in sulle prime un' impressione sì forte da non poter sostenerla, e a poco a poco è mestieri accostumarveli; nel qual caso passan anch' essi pei tre gradi medesimi del dolore in primo luogo, poi del piacere, infiuchè giungono all' indifferenza.

Di tutto ciò la ragione è pur facile a concepirsi. In su le prime per la soverchia sensibilità della fibra (dipenda questa o dal troppo affritto che soffrono a' primi urti le sue molecole, o dalla troppa sua originale delicatezza) l' impressione eccita una sensazione troppo viva, e perciò dolorosa; scemandosi a poco a poco coll' uso quella soverchia sensibilità, si scema pur l' acutezza della sensazione, e questa riducesi al grado che reca piacere; tolta finalmente del tutto o quasi del tutto col lungo abito quella sensibilità, l' impressione non reca più nè piacer nè dolore, e diviene indifferente.

Articolo II.

De' Beni, e de' Mali.

Bene appellasi, come accennato abbiam nella *Logica* (pag. 106.), tutto ciò che immediatamente o mediatamente è atto a produrre in noi un piacere, od a togliere un dolore; e *male* tutto ciò che immediatamen-

te o mediatamente è atto a produrre un dolore, ed a togliere un piacere.

Sotto altro aſpetto pur ſi denomina *bene* tutto quello che riguardaſi come giovevole, e *male*, tutto quello che ſi riguarda come nocivo. Anzi avviene ſovente nel comun favellare, che ſi adoprino i nomi di *bene* e di *male*, non per eſprimere la cagione del piacere o del dolore, e del vantaggio o del danno (come par che vorrebbe la vera e propria ſignificazione di quelli termini), ma per eſprimere l'effetto, cioè lo ſteſſo piacere o dolore, e vantaggio o danno che ſi riſente.

Diſtinguonſi poi anche i beni ed i mali in *fiſici* e *morali*, detti altramente *del corpo* e *dell' animo*, ſecondo la qualità dei piaceri o dolori, e de' vantaggi o danni, che in noi ſon atti a produrre.

E ſiccome riſpetto ai beni, alcuni oggetti hanno realmente la forza di produrre il vantaggio o il piacer che promettono, altri ſembrano averla e non l'hanno, così una nuova diſtinzione ne naſce, che è quella *di beni reali*, e *beni apparenti*.

Siccome parimente alcuni di eſſi producono una ſolida utilità, un diletto ſolido e verace, altri con una breve utilità ed un breve diletto preparano poi la ſtrada a danni o pene maggiori; così un' altra diſtinzione eziandio s'aggiunge, ed è quella di *beni veri* e *beni falſi*.

Lo ſteſſo dicaſi al contrario de' *mali*.

AR-

Articolo III.

Delle Passioni.

Ogni cosa, che si presenta sotto all'aspetto di bene, in noi produce una tendenza verso di lei, che da' Filosofi è detta *appetito*, ed ogni cosa che si presenta sotto all'aspetto di male produce una ripugnanza o contrarietà, che dicesi *avversione*.

Questa tendenza, e questa ripugnanza si chiamano ancor più generalmente coi nomi di *amore*, e di *odio*; e da queste due passioni primarie vedremo nell' *Etica*, come si svolgano tutte le altre.

Vedremo ivi puranche i diversi gradi che hanno le passioni, secondo che gli oggetti a cui tendono, o da cui fuggono, si presentano sotto all'aspetto di un bene o d'un male più o men grande; e come dallo stato d' *indifferenza*, in cui trovasi l'animo quando non vede in essi nè bene nè male sensibile, passi per una parte prima a ciò che chiamasi *sentimento* o *inclinazione*, poi alla vera *passione*, indi al *trasporto* e all' *entusiasmo*, e finalmente al *fanatismo*, al *furore*, alla *mania*, secondo che il bene presentasi come piccolo, o grande, o grandissimo; e passi per l'altra prima al *disgusto* e all' *avversione*, poi all' *abborrimento* e all' *abbominio*, e finalmente all' *orrore*, a misura che come piccolo, o

grande, o grandiſſimo a lui preſentaſi il male.

ARTICOLO IV.

Della Volontà.

La volontà abbiamo detto eſſer quella facoltà, che ha l'anima, di determinarſi ad abbracciare una coſa, o ricuſarla, ed a ſcegliere fra più coſe l' una piuttoſto che l' altra.

Ma per vedere acconciamente come nell' Uomo ſi ſviluppi queſta facoltà, conviene conſiderarlo in tre ſtati diverſi: 1. quando ancor non conoſce l' eſiſtenza de' corpi eſterni; 2. quando gia conoſce queſta eſiſtenza, ma non ha ancora acquiſtato l' uſo della ragione; 3. quand' egli è giunto all' uſo della ragione.

I. La Statua immaginata da *Condillac*, e *Bonnet*, finchè è limitata al ſenſo dell' odorato, appena può dirſi, che abbia alcun eſercizio della volontà nel ſignificato da noi eſpreſſo pocanzi, e che pur vedremo fra poco eſſere il vero ſignificato di queſto termine.

Non conoſcendo ancor l' eſiſtenza d' alcuna coſa fuori di ſe, ella ſente gli odori, ma ſenza ſaper d' onde vengano, ſenza poter nemmen ſoſpettare, ch' eſſi le vengan d' altronde, e ſenza eſſer conſcia a ſe medeſima, che ſia in ſuo potere il procurarſeli, o l' evitarli.

Gli odori adunque non ſon da lei riguardati, che come ſue proprie modificazioni, e riſpetto alle medeſime ella non ſenteſi che paſ-

passiva, provando ora l' una ora l' altra senza saperne l' origine, e senza conoscere in se alcun arbitrio d' averle o non averle.

Sentendo pertanto un odor piacevole, sarà di questo contenta, sentendone un disgustoso, ne sarà malcontenta; e se alcun vorrà dire, che il primo amerà, e odierà il secondo, io non mi opporrò, purchè intenda quì per amore e per odio questa contentezza, o scontentezza, ma nulla più, cioè l' aver piacer del piacere, e disgusto del disgusto, che sono bensì i primi elementi dell' amore e dell' odio, ma non costituiscono ancora interamente nè l' uno nè l' altro.

Per egual modo se avrà al tempo stesso due sensazioni l' una piacevole, e l' altra disgustosa, ella preferirà bensì l' una all' altra, vale a dire sarà contenta dell' una e malcontenta dell' altra, e avrà caro che l' una continui, e l' altra cessi; ma non eserciterà ancora propriamente niun atto di volontà. Imperocchè questa non consiste soltanto nel *preferire*, in quanto significa credere una cosa miglior dell' altra, che è opera del giudizio, e aver piacere o tendenza per l' una, e disgusto o avversione per l'altra, che è puro effetto della sensibilità; ma nel *preferire* in quanto significa determinarsi a seguir l' una o fuggir l' altra, il che la Statua non può far certamente, finchè non sa ancora di poter cosa alcuna abbracciare o rigettare.

Finchè adunque non si san le cagioni da

cui provengono le sensazioni piacevoli o moleste, finchè non si conoscon gli oggetti che son da scegliere o ricusare, da ricercare o fuggire, la volontà propriamente detta ancor non può svilupparsi. E siccome i Bambini ne' primi giorni abbiamo troppa ragione di credere, che non conoscano ancora verun oggetto, e che sian nel caso preciso della Statua dianzi accennata (1); così in essi ne' primi giorni la volontà riguardare si dee come tuttora sopita.

II. Non va gran tempo però, ch' essi cominciano a conoscere gli oggetti esterni (al che vedremo nella Parte seguente com' essi arrivino); e allora pure la volontà in lor comincia a destarsi.

Imparando a poco a poco coll' esperienza a distinguer gli oggetti, da cui vengono le sensazioni piacevoli, e le moleste, oltre all' interna compiacenza per le sensazioni aggradevoli, incominciano ancora a sentir la propensione verso gli oggetti, onde queste derivano, oltre all' interno disgusto per le sensazioni moleste, incominciano anche ad avere l' avversione contro agli oggetti, che le cagionano; e così il vero *amore*, e il vero *odio* comincia in essi a spuntare.

Quindi se lor presentasi un oggetto, da i sovvengonsi d'aver avuto altre volte una sen-

(1) V. la Parte II Sez. I. Cap. I.

ſenſazione aggradevole, ſi determinan ad abbracciarlo; ſe uno ſe ne preſenta, da cui ricordanſi d' aver avuta una ſenſazione moleſta, ſi determinan a fuggirlo, nel che è ripoſta propriamente la *volontà*.

III. Ma fino a tanto che non hanno imparato a diſtinguere i beni e i mali reali e veri dai falſi o apparenti, ed a conoſcere i loro diverſi gradi, la volontà in eſſi è per così dire ancor cieca. Ella abbraccia a dirittura tutto ciò che ſi offre ſotto all' aſpetto di bene, rifiuta tutto quel che preſentaſi ſotto l' aſpetto di male, ſenza premettervi alcun eſame.

La volontà incomincia ad avere il ſuo pieno e perfetto eſercizio, allorchè per mezzo dell' eſperienza e della rifleſſione i Fanciulli arrivano a conoſcere i diverſi gradi dei beni e dei mali, e a diſtinguer negli uni e negli altri i veri e i reali dai falſi ed apparenti. Allor la ragione incomincia a dirigere la volontà; e per *ragione* quì intendo quella facoltà, la quale dopo avere per mezzo della rifleſſione paragonate le coſe fra loro, e oſſervato ciò che vi ha di bene o di male, indica, per così dire, alla volontà quelle che ſono da abbracciare, e quelle che ſon da fuggire: la qual facoltà però non è che la ſteſſa facoltà di ragionare indicata già altrove, e dipendente dalla facoltà di conoſcere. Allora l' anima non ſolamente ſceglie fra due beni quel ch' è maggiore, e quel che è minore fra due

mali ; ma spesso ancor si determina a rigettare un ben presente , da cui sappia doverle in appresso venir un male , e a tollerare un mal presente , da cui sappia doverle in seguito venir un bene .

Articolo V.

Della Libertà .

Arrivata la volontà insieme colla ragione al suo pieno esercizio , un conflitto incomincia a nascere fra la ragione e le passioni , e tanto maggiore , quantochè innanzi allo spuntare della ragione le passioni erano , per così dire , le sole guide , che dirigeano la volontà .

Sollecite di conservare il loro impero si studiano queste di dominar tuttavia , di distornare la volontà dal seguire i giusti dettami della ragione , di stimolarla o ad abbracciare dei beni falsi , che la ragione grida aversi a fuggire , o a ricusare de' falsi mali , che la ragione mostra doversi soffrire per ottenere i beni che loro debbon succedere .

In questo conflitto fra le passioni e la ragione l' anima si rimane sovente sospesa e dubbia per qualche tempo , finchè finalmente all' una o all' altra parte si piega .

Ma finchè stassi per questo modo sospesa fra due , pesando i motivi dall' una e dall' altra parte , ella sente in se medesima la facoltà d' abbracciar l' una o l' altra a piacer suo . Anche dopo ch' ella si è determinata a

sce-

ſcegliere l'uno o l'altro partito, in ſe medeſima ſente tuttora la facoltà di abbracciare il contrario. Or queſta facoltà è quella appunto, che chiamaſi *libertà*.

Locke pretende (Lib. 2. cap. 21.), che per *libertà* debba intenderſi unicamente la facoltà di operare o non operare ſecondo la ſcelta della volontà, e chiama frivola la quiſtione, *ſe la volontà ſia libera*, dicendo che ſiccome la volontà è la potenza di preferire un' azione ad un' altra, e la libertà è la potenza di cominciare o finire un' azione giuſta una tal preferenza, così il domandare, ſe la volontà abbia la libertà, è lo ſteſſo, come domandare ſe una potenza abbia un' altra potenza. Anche *Bonnet* (*Saggio analitico* ec. Tom. 2. pag. 10.) ripone la libertà nella ſola facoltà di eſeguire le determinazioni della volontà, e n' eſclude affatto il potere di ſcegliere.

Ma due ſpecie di libertà ſono aſſolutamente a diſtinguerſi, l'una è la libertà di volere, e l'altra la libertà di operare. La *libertà di volere* è la facoltà che ha l'anima di determinarſi da ſe medeſima avvertitamente e ſpontaneamente a fare o non fare una coſa, ſenza eſſervi da alcun motivo o interno o eſterno neceſſitata; la *libertà di operare* è la facoltà di eſeguire ſpontaneamente le determinazioni della propria volontà ſenza eſſerne da alcuno ſforzata o impedita. Quindi è che la prima è chiamata dagli Scolaſtici li-

ber-

bertà a *necessitate*, e la seconda libertà *a coazione*.

Or fatta una tale distinzione non si può certamente più chiamar frivola la quistione, se la volontà sia libera? Perciocchè allora intendesi di domandare, se la volontà, cioè l' Anima, abbia o no il potere di determinarsi da se medesima senza essere da alcun motivo necessitata; questione importantissima, che deve anzi riguardarsi, come la base di tutta la morale, e di tutta l' umana e divina legislazione. Imperocchè a qual cosa mai servirebbero tutti i precetti della morale e tutte le leggi, se l' Uom non avesse in se medesimo la facoltà di determinarsi ad eseguirle o non eseguirle? e come potrebbesi premiare alcuno o punire, se egli non fosse libero così nella scelta delle sue azioni, come nel loro eseguimento?

Nè la libertà in questo senso dee più considerarsi come una facoltà separata dalla volontà, ma come un attributo della volontà medesima, che rende sue proprie, e solo da lei dipendenti le sue determinazioni.

Or che tal libertà realmente esista nell' anima con niun altro argomento è necessario il dimostrarlo, che con quel medesimo, che abbiam di sopra accennato.

L' intimo senso ci manifesta, che per quanta propensione o avversione da noi si abbia verso una cosa, è sempre tuttavia in nostro arbitrio 1. d' esaminar le ragioni per cui ella me-

merita di essere abbracciata o rigettata: 2. di determinarci effettivamente ad abbracciarla o rigettarla, secondo che maggiori ci sembrano le ragioni dall' una o dall' altra parte; 3. di sospendere l' adempimento delle nostre determinazioni anche dopo che le abbiam prese, e sospenderle per quanto tempo a noi piace, 4. di cangiarle anche del tutto, e appigliarci al partito contrario. Or che più si richiede ad una vera, e propria, e pienissima libertà *a necessitate*?

Contuttociò ella è stata da molti negata, e con varj argomenti, che qui sarà d' uopo esaminare.

1. I motivi, dicon alcuni, son quei che determinan la volontà; essa è come la bilancia, che inclina là dove è il peso preponderante; dunque non è punto libera.

Ma falsa del pari è l' asserzione, e la similitudine. I motivi son quei che invitano la volontà, il concedo; son quelli che la determinano e la costringono come fa il peso nella bilancia, lo nego. La bilancia nè si può movere senza il peso preponderante, nè posto un tal peso ha la facoltà di lasciare di moversi, e molto meno di moversi in senso contrario. Ma l' anima 1. sente in se stessa la facoltà di determinarsi anche senza verun esterno motivo, siccome è il peso alla bilancia, anche senza verun altro motivo che quello di esercitare la sua propria forza: 2. posto ancora qualunque motivo, sente in se stessa

ſteſſa la facoltà di ſoſpendere ogni determinazione, e di determinarſi anche al contrario. I motivi adunque ſono all' anima un invito bensì, ma non mai una forza coattiva, una determinazione, una neceſſità; dunque il paragone della bilancia non vale per conto alcuno.

2. La ſuppoſizione della libertà, dicon altri, naſce dal non conoſcere le occulte cauſe che ci ſpingono, e dal credere ſpontanee le determinazioni della volontà, perchè conformi al noſtro piacere. Se una pietra, eſſi aggiungono, mentre cade verſo la terra, poteſſe aver piacere della ſua caduta, agevolmente ſi perſuaderebbe anch' eſſa di moverſi ſpontaneamente, perchè ſi moverebbe ſecondo il piacer ſuo, e crederebbeſi libera.

Ma il paragone quì pure non vale. La pietra ben preſto uſcirebbe d' inganno, qualor ſi provaſſe o di fermarſi a mezz' aria, o di torcere altrove il ſuo cammino, o di tornare all' in ſu: allora comprenderebbe di eſſere neceſſitata a cadere verſo la terra. Ma l' anima oltre al ſecondare nelle ſue determinazioni il proprio piacere, ſa anche di avere la facoltà di ſoſpenderle, di variarle, di volgerle al contrario: e ſebbene ſempre ſcoprir non ſappia in ſe ſteſſa tutti i motivi, che occultamente agiſcono ſopra di lei, e l' invitano a ſcegliere or l' una or l' altra coſa, ſa però che niun motivo finito ha la forza di determinarla invincibilmente, ſa che a qualunque motivo finito ella ha ſempre la forza d' opporſi qualor il voglia. 3.

3. Soggiungon altri, che l' anima va sempre dietro a ciò che ella crede suo maggior bene; dunque il maggior bene è sempre quello, essi dicono, che determina la sua scelta: dunque nella sua scelta ella non è libera.

Ma quì pure altro è ch' ella segua spontaneamente e per sua propria elezione ciò che ella crede suo maggior bene, ed altro che sia da questo maggior bene necessariamente determinata. La vista del maggior bene è per essa un invito, come abbiam detto poc'anzi, non mai una forza necessitante, e a quest' invito ella sente in se stessa di aver sempre la facoltà di opporsi, e s' oppone anche talvolta secondo quel verso:

Io veggo il meglio, ed al peggior m' appiglio.

Sente in somma, che il vero ed efficace principio delle sue elezioni in lei medesima è riposto; sente, come dicea *Cicerone* (1), che per se stessa, e per sua intrinseca e propria forza si move, non per altrui.

4. V' ha chi per togliere la libertà ricorre invece alla prescienza di Dio, dicendo, che siccome Iddio ha preveduto da tutta l' eternità ciò che gli Uomini far doveano o non fare, nè questi possono o volere o fare altrimenti da quello che Iddio ha preveduto; così eglino non sono liberi.

Ma

(1) *Sentit animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena, moveri.* Quast. Tusc. Lib. I.

Ma la semplice prescienza o previsione di una cosa nulla influisce a fare che altri operi d'una maniera piuttosto, che di un'altra. Se in una bilancia verranno poste due libbre da una parte, ed una dall' altra, io preveggo che la bilancia traboccherà dalla prima parte; ma non è certamente la mia previsione la quale faccia ch' ella trabocchi. Se ad un' Uomo collerico verrà fatto un insulto, io preveggo ch' egli s' irriterà; ma non è certamente la mia previsione quella che lo irriti. Or similmente Iddio ha preveduto da tutta l' eternità i motivi, che inviteran ciascun Uomo ad una tale o tal altra cosa, e ha preveduto le deliberazioni ch'ei prenderà in ogni caso; ma ha preveduto al tempo stesso, che queste deliberazioni dall' Uomo saran prese spontaneamente e liberamente, perchè ha voluto egli medesimo, che tali fossero. Sebbene adunque la previdenza di Dio sia infallibile, nulla ciò non ostante pregiudica alla libertà. Imperocchè non è la previdenza di Dio quella che determini la volontà dell'Uomo; ma la volontà dell' Uomo è quella per certo modo che ha determinata la previdenza di Dio a conoscere quel che liberamente egli avrebbe scelto o ricusato.

Tolte così le principali obbiezioni, che si son fatte, e far si possono contro la libertà, mi farò presentemente ad osservare, che tutti i sistemi, in cui l' anima si suppone per qual che siasi modo necessitata nelle sue deli-

be-

berazioni, o ciò si attribuisca all' azione immediata di Dio, come fanno in molta parte gli Occasionalisti e i sostenitori della fisica premozione, o alla connessione delle idee e delle operazioni dell' anima dipendenti necessariamente le une dalle altre, come fanno i Leibniziani, o alla forza preponderante e invincibile de' motivi, come fann'altri Filosofi, sono tutti sistemi direttamente opposti alla libertà, e per conseguenza da rigettarsi.

Aggiungerò, perchè sappiansi i diversi nomi, con cui distinguonsi dagli Scolastici le diverse specie di libertà, che oltre alla libertà *a coactione* e *a necessitate*, indicate di sopra, chiamasi *libertà di contraddizione* o *di esercizio* la facoltà di determinarsi al sì o al no rispetto ad una medesima cosa; *libertà di contrarietà* la facoltà di determinarsi all' una o all' altra di due cose fra loro opposte; *libertà di specificazione* quella di scegliere l'una o l' altra di due cose fra lor non opposte; *libertà di equilibrio* quella di determinarsi ad una cosa piuttosto che ad un' altra ad eguali motivi; *libertà d' indifferenza*, secondo alcuni, quella di determinarsi senza verun motivo impellente, e secondo altri quella di determinarsi a proprio talento, anche posto qualunque motivo, senza essere da veruno sforzata o necessitata, la quale abbraccia per conseguenza e la libertà *a coactione* e la libertà *a necessitate*.

Ag-

Aggiugnerò pure doverſi diſtinguere *ſpontaneità* da *libertà*. Perocchè a rendere una coſa ſpontanea, baſta che ella proceda da un principio intrinſeco, e che vi ſia la libertà *a coactione*, ma perchè ſia libera veramente, vi ſi richiede ancora la libertà *a neceſſitate*. Quindi è che i moti di un ſonnambolo o di un frenetico ſi diran bene ſpontanei, ma non liberi; perocchè libera non è l'anima quando non potendo far uſo della ſua ragione, e ſecondo queſta determinarſi, è neceſſitata a ſeguire le determinazioni che le vengono da' fantaſmi, che ſi riſvegliano meccanicamente: e per lo ſteſſo motivo ſpontanei, ma non liberi, ſi dicono i moti di tutti gli altri animali.

Aggiungerò finalmente, che la *libertà a coactione* ci manca ſpeſſiſſimo; perchè ſpeſſo ci troviamo obbligati a fare non quello che noi vogliamo, ma quello a cui altri ci aſtringono. All' incontro la *libertà a neceſſitate* nelle determinazioni, che avvertitamente e deliberatamente da noi ſi prendono, mai non ci manca.

Ella ci manca nei ſogni, nel delirio, nella pazzia, negli impeti primi, ove la ragion non ha luogo; e perciò le azioni fatte in queſte circoſtanze non ci vengono imputate. Ci manca pur nell' ubbriachezza; e ſe le azioni fatte nell' ubbriachezza imputate ci vengono, egli è perchè ſiamo rei di eſſerci eſpoſti volontariamente a perdere la ragione. Ci man-

manca eziandio nelle naturali propensioni o avversioni, perchè queste dipendono dalla sensibilità, non dalla volontà. Ma in tutto ciò che dipende dalla volontà, e in cui la riflessione e la ragione può aver luogo, l' anima è sempre libera da qualunque necessità, sempre da lei dipendendo il secondare o l' opporsi a motivi, che a fare o non fare l' invitano alcuna cosa, ed a scegliere una piuttosto che un' altra.

CAPO VI.

Della Attività.

L' attività abbraccia generalmente la facoltà, che ha l' anima, di agire e dentro e fuori di se medesima.

Che nella sensibilità l' anima sia anzi passiva, che attiva, non avendo altra attività che quella di accorgersi delle sue sensazioni, ma senza potersi dare nè togliere alcuna sensazione da se medesima: che attiva ella sia nelle facoltà di riflettere e di conoscere; che or sia passiva, or attiva nella memoria; che sempre attiva sia nella volontà ogni qualvolta da se medesima si determina ad alcuna cosa, già si è avvertito nella *Logica* (pag. 107.), e più ampiamente poi dimostrato ne' Capi precedenti.

Ma l' attività dell' anima si stende anche fuo-

ſuori di lei medeſima, cioè ſul corpo, eccitando in eſſo diverſi moti.

Non tutti però i moti corporei da lei dipendono, anzi i moti vitali ſingolarmente per la più parte procedono dal meccaniſmo ſteſſo del corpo ſenza opera, almeno avvertita, dell' anima.

Giuſta le oſſervazioni del celebre *Haller* la prima coſa, che in un uovo fecondato incomincia a moverſi, è un piccol punto del tuorlo chiamato da lui *punctum ſaliens*, che poi, ſviluppandoſi e creſcendo, ſi trova eſſere il cuore. Da queſto ha principio la vita e lo ſviluppamento del germe; da queſto il moto degli umori, che ſervono allo ſvolgimento e alla nutrizione delle parti, finchè formato interamente il pulcino, rompe la ſua prigione ed eſce alla luce.

Il medeſimo a un di preſſo con molta ragione opinano i Fiſiologi avvenir puranche nello ſviluppamento del germe e del feto umano.

All' atto del naſcere un nuovo moto vitale in eſſi incomincia, ed è quello della reſpirazione, che pur apre al ſangue un nuovo corſo, come dimoſtrano i Fiſiologi e gli Anatomici.

Queſti movimenti, ſiccome ancora il moto vermicolare o periſtaltico degli inteſtini, le ſecrezioni degli umori, ed altri molti di ſimil genere, da cui dipende la vita, tutti ſuccedono in noi ſenza il concorſo dell' anima,

ma, e senza questo concorso in noi pure avvengono tutti que' movimenti, da cui dipendono le sensazioni. Quindi è che questi movimenti si chiamano *necessarj* o *involontarj*, e *naturali* o *meccanici* (q).

Mo

(q) Avendo il N. A. dato all' istess' anima pensante la forza che dicesi animatrice e vivificante del corpo, seguendo in ciò i Metafisici, allorchè poi entra a ragionare della vita organica, secondo i lumi della fisiologia, si vede obbligato a confessare, che tutt' i moti da cui dipende la vita e le sensazioni succedono in noi *senza il concorso dell' anima*. Or se la vitalità dipende dai moti sopraccennati, e se tutt' i moti da cui dipende la vita succedono in noi senza il concorso dell' anima, e procedono, siccome osservano i fisiologi, dal concerto e dall' armonia degli organi particolarmente inservienti alla conservazione della vita, qual parte avrà poi nella vita del corpo la forza vivificante dell' anima?

Ecco l' imbarazzo. Per disbrigarsene senza disgustare nè i Metafisici nè i Fisiologi, à preso il temperamento di moderare più sopra la proposizione, con dire, che i moti vitali singolarmente per la più parte procedono dal meccanismo stesso del corpo senza opera, *almeno avvertita dell' anima*. Ma se per anima s' intende, siccom' egli la definisce, *la sostanza che in noi pensa*, bisognerebbe dimostrare, per esser conseguente, che il corpo non possa vivere senza un concorso qualun-

Moti *liberi* e *volontarj* all' incontro ſi dicon quelli, che dipendono dalle determinazioni dell' anima ſteſſa, come quando ella ſi riſolve a muovere un piede, un braccio, una mano.

Or quì dee naſcere naturalmente la curioſità di ſapere in qual modo rieſca l'anima a produrre ſiffatti movimenti. Ma in quella guiſa che ci è ignoto per qual maniera le impreſſioni corporee agiſcan ſull'anima, e in lei producano le ſenſazioni; così ignoto ci è pure in qual modo l'anima agiſca ſul corpo, e produca i ſuoi moti.

Al-

---

lunque del principio penſante, avvertito o inavvertito che ſia. Il che non ſo come ſi poſſa fondatamente aſſerire, ſtante le ragioni che in contrario ſi adducono da filoſofi della più alta riputazione. Il noſtro Ab. Genoveſi, più ſopra da noi citato ſullo ſteſſo propoſito in fine della nota (b) p. 34. ſcrive così: *Neque vero parva eſt in naturali Philoſophia ea quæſtio, vita ne corporis a ſubſtantia mentis manet, an aliunde. Metaph. P. III. Schol. ad def.* 1. E dopo aver allegata l'opinione di graviſſimi Filoſofi favorevole alla ſentenza contraria, l'appoggia egli ancora col ſuo ſuffragio, facendo oſſervare come il calore vitale, il moto del cuore, dei pulmoni, delle arterie, onde ſi conſerva la vita corporea, ſono indipendenti dalla mente. Quindi nella Propoſizione XXV. ſchol. 2. 6 apertamente diſtingue il principio della vita vegetativa ed organica dal principio intellettivo; ſupponendo quello materiale e queſto immateriale.

Altro non ſappiamo, ſe non che i moti corporei ſi fanno per via de' muſcoli, i quali ſono varj faſcetti di fibre carnoſe accompagnati per la più parte di vaſi ſanguigni, di nervi, e di ſoſtanza cellulare.

Ne' principali muſcoli ſi diſtingue la parte di mezzo, che appellaſi il *ventre del muſcolo*, dalle due eſtremità, che diconſi i *tendini*, di cui l' uno è pur chiamato *la teſta*, e l' altro *la coda*.

La teſta del muſcolo è attaccata alla parte del corpo che reſta ferma, e la coda alla parte che è moſſa dalla contrazione del muſcolo ſteſſo.

Ogni muſcolo ha pure il ſuo oppoſto, o, come diceſi, *antagoniſta*, che agiſce in ſenſo contrario; così quel che ſerve ad alzare il braccio ha per antagoniſta quello che ſerve ad abbaſſarlo; il che ſi eſeguiſce con quella legge, che mentre l' uno ſi gonfia e s' accorcia, l' altro ſi ſtende e s' allunga.

Onde naſca queſto enfiamento e accorciamento de' muſcoli è ſtata gran quiſtione tra i Fisiologi. Dopo il celebre *Haller* però quaſi tutti convennero che dipendeſſe dall' irritabilità naturale della fibra muſcolare, la quale, ſiccome conſta da replicate eſperienze, ha queſto di proprio che, ſtimolata, da ſe medeſima ſi contrae.

Per l' irritazione de' muſcoli deſtinati ai moti vitali *Haller* fu di parere, che baſtaſſero le naturali cagioni, le quali ſempre ſuſ-

ſiſtono, finchè ſuſſiſte la vita, come lo ſtimolo del ſangue per le contrazioni del cuore, lo ſtimolo delle materie alimentari pel moto periſtaltico degl' inteſtini, lo ſtimolo dell' aria per la contrazione de' muſcoli pettorali.

In que' che ſervono ai moti volontarj egli credette, che lo ſtimolo procedeſſe dagli ſpiriti animali colà ſpediti dall' anima per via de' nervi; nel che appoggiavaſi all' eſperimento, che, legato o compreſſo il nervo che entra in un muſcolo, in queſto ceſſa ogni movimento; diſciolto il nervo, il movimento ritorna: ed anche toccando il ſol nervo, benchè egli non ſia irritabile di ſua natura, cioè non abbia la facoltà di contrarſi, produce però la contrazione nel muſcolo.

Il Dot. *Galvani* una nuova ſpiegazione ne ha prodotto, non ha gran tempo (1). Ha egli ſcoperto, che qualora in un animale tocchiſi contemporaneamente con un arco metallico da una parte il muſcolo, e dall' altra il nervo che in eſſo entra, il muſcolo ſi contrae. L' eſperimento è faciliſſimo a farſi ſopra una rana, mettendo a nudo i ſuoi nervi crurali; e rieſce vie più ſenſibile, ſe queſti copronſi con una laminetta di zinco,

(1) *De viribus electricitatis in motu muſculari* Bologna 1791.

co, e toccasi contemporaneamente quinci la laminetta, e quindi la coscia o la gamba della rana con un arco d'argento. Vedesi allora il tronco della rana balzare immediatamente, come se preso fosse da una fortissima convulsione.

Credette pertanto il Dot. *Galvani*, 1. che ogni muscolo sia, a modo della bottiglia di Leida, carico internamente di una elettricità sua propria, cui perciò diede il nome di *elettricità animale*; e che tanto manchi di questa elettricità all'esterno, quanto l'interno ne soprabbonda; credette in 2. luogo, che il nervo adempia all' ufficio del conduttore, sicchè, toccandolo, l' interna elettricità per esso e per l' arco si porti all' esterna superficie del muscolo, per mettersi con questa in equilibrio; 3. credette, che un tal movimento della elettricità rinforzando l'attrazione vicendevole delle molecole, onde le fibre muscolari sono tessute, le accosti e le stringa, e che da questo nasca la loro contrazione.

A spiegar poi il meccanismo de' moti volontarj egli suppose, che l' anima altro non faccia, se non richiamare dall' interno de' muscoli l' animale elettricità, la quale da' nervi comunicata agli umori vicini, e da questi per una specie d' arco portata alla superficie esterna de' muscoli stessi, produca col suo circolo la contrazione delle loro fibre, e quindi il movimento corporeo che l' anima intende di eccitare.

E' ſtata però quaſi ſubito l' eſiſtenza di queſta animale elettricità poſta in dubbio da due chiariſſimi Fiſici *Volta* e *Thouvenel*, a' quali parve d' aver raccolto da' loro eſperimenti, che l' elettricità, onde naſcono le contrazioni, non ſia già propria de' muſcoli ſteſſi o de' nervi, ma de' metalli con cui ſi toccano, alcuni de' quali, e ſpezialmente l' argento, toſto che vengono in contatto con altri, e ſingolarmente collo zinco, abbiano la proprietà di eccitare e trasmettere prontamente l' elettricità in loro naſcoſta, la quale poi trapaſſando pe' nervi e pe' muſcoli li riſcuota e contragga.

Parea veramente, che queſta ſpiegazione non doveſſe aver luogo, allorchè le contrazioni ſi eccitano, come il Dot. *Galvani* affermò eſſergli più volte avvenuto, toccando immediatamente con uno ſteſſo e ſolo metallo i nervi ed i muſcoli affatto nudi, e poſti ſopra una laſtra di vetro, ſicchè non abbiano pur comunicazione con altro corpo deferente.

Ma il Prof. *Volta* continuando le ſue ſperienze ſcoperſe in ſeguito, che la virtù di movere l' elettricità non conviene a' metalli ſolo tanto, ma eziandio ad altre ſoſtanze, e fra queſte alle ſoſtanze animali, ogni volta che due di diverſa ſpecie ſono poſte fra loro in contatto: moſtrò al medeſimo tempo che queſta elettricità, da qualunque accoppiamento di diverſe ſoſtanze ſia moſſa, e ſempre la me-

medesima e comune elettricità ; e così passo passo si è poi fatto strada all' invenzione mirabile della sua pila o colonna , nella quale sovrapponendo più coppie di diverse sostanze , e spezialmente d'argento e zinco tramezzate da strati umidi, è riuscito a formar degli elettro-motori , che agguagliano negli effetti , e vincono ancora le macchine elettriche più vigorose , ed ha aperto con ciò un larghissimo campo alle nuove investigazioni de' Fisici sopra questo potentissimo agente della natura .

CAPO VII.

Delle operazioni che dipendono da più Facoltà insieme unite .

Abbiam dichiarato finora le operazioni , che più direttamente provengono da ciascuna delle sei Facoltà , che nell'anima abbiam distinte . Ma alcune altre operazioni vi sono, che da più Facoltà unitamente sembran dipendere, qual è in 1. luogo la coscienza delle proprie modificazioni , della propria esistenza , della propria identità o personalità ; in 2. luogo l' astrazione o l' atto di astrarre, da cui vien quello di generalizzare, di comporre l'idee , e di scomporle . A queste operazioni le Facoltà , che concorrono principalmente , son quelle di sentire , di riflettere , e di conoscere ; ma anche quelle di ricordarsi, di volere , e d' agire non lascian d' avervi moltissima parte .

ARTICOLO I.

Della Coscienza delle proprie modificazioni, della propria esistenza, e della propria personalità.

Ogni volta che l' anima rivolge l' attenzione sopra se stessa, la prima cosa, che in lei nasce, è la *cognizione* o *coscienza delle proprie modificazioni*, cioè quell' atto con cui diviene a se medesima consapevole di ciò che dentro di lei succede.

L' Ab. di *Condillac* confonde questa coscienza colla medesima sensazione. E certamente non può negarsi, che sarebbe una manifesta contraddizione, che l' anima avesse una sensazione senza sapere d' averla. Ben può ella ricevere un' impressione senza avvedersene, cioè senza sentirla; ma sentirla senza avvedersene sarebbe un sentirla e non sentirla al medesimo tempo.

Questa *coscienza* però che dir si può *sensitiva*, non è quella che costituisce la coscienza propriamente detta, cioè la *coscienza riflessiva*, la qual consiste in quell' atto, per cui l' anima entrando in se, considera espressamente le sue attuali operazioni e modificazioni, distingue se medesima da queste modificazioni e operazioni, e dice per certo modo a se stessa: *Io sento, io attendo, io rifletto,*

to, io conosco, io mi ricordo, io voglio, io opero &c.

La riflessione anzidetta dell' anima sopra se stessa produce in secondo luogo la *coscienza della propria esistenza*.

Fin dalla prima sensazione vogliono *Condillac* e *Bonnet*, che l'anima divenga conscia della sua esistenza. Ma anche qui è da distinguere questa coscienza puramente sensitiva dalla coscienza riflessiva, per cui l'anima in se entrando, e sentendosi consapevole delle sue proprie operazioni, dice per certo modo a se medesima: *Io esisto*: coscienza che i Bambini, come vedremo, non acquistano che assai tardi.

L'Ab. *Lignac* giunse anche a pretendere, che l'anima innato avesse il sentimento della propria esistenza indipendentemente da ogni sensazione. Ma questo sentimento innato da lui supposto è per lo meno egualmente vano e immaginario, come tutte le altre cose che innate credevansi una volta.

La medesima riflessione unita alla memoria produce in terzo luogo la *coscienza della propria personalità*. Io sento attualmente, io mi ricordo d'aver sentito altre volte; rifletto alla mia sensazione presente, e alle sensazioni mie passate; dico fra me: *Io sono lo stesso che ora sento, e che allora ho sentito*: ecco la coscienza della personalità.

ARTICOLO II.

Dell' Aſtrazione, e dell' atto di generalizzare, di comporre l' idee, e di ſcomporle.

Infino a tanto che le qualità ſi conſiderano come unite al loro ſoggetto, l' idee che ſe ne hanno, come altrove è già detto (*Logica* pag. 113), ſi chiaman *concrete*, cioè inſieme congiunte. Ma ſe in una palla d' argento, per modo d' eſempio, io fiſſo l' attenzione ſoltanto ſopra il colore, e queſto ſolo conſidero ſeparatamente da tutto il reſto, l' idea che me ne formo ſi chiama *aſtratta*; e l' atto col quale io vengo a ſeparare, e in certo modo a cavar fuori queſta qualità da tutte le altre, con cui naturalmente è congiunta, ſi nomina *aſtrazione*.

Niuna aſtrazione però farebbeſi, dice *Hume* (*Treat. off hum. Nat.*), ſe le medeſime qualità ſi trovaſſero ſempre e inſeparabilmente fra lor conneſſe al medeſimo modo. Un Bambino, il qual veduto mai non aveſſe che corpi bianchi e rotondi, formar non potrebbeſi l'idea di verun corpo, il quale non foſſe bianco e rotondo, nè ſeparar mai ſaprebbe la bianchezza dalla rotondità, che nella ſua mente andrebber ſempre indiviſe. Ma il veder lo ſteſſo colore, in più oggetti di diverſa figura, e la figura medeſima in più

og-

oggetti di diverso colore si è ciò che gli fa conoscere essere la figura e il colore due cose affatto distinte, e che a poco a poco lo accostuma a considerare una cosa separatamente dall'altra, e a formarsene l'idee astratte.

Dall'atto di astrarre vien quello di *generalizzare*; imperocchè il formare un' idea o una nozione generale altro non è, che astrarre da molti individui le qualità che a tutti convengono, lasciate da parte quelle che sono proprie di ciascheduno, e formarne un aggregato. Così in un bosco osservando un olmo, un pino, un abete, io veggo che tutti han questo di comune fra loro, che sorgono dalla terra, da cui ricevono il nutrimento, che hanno un tronco, de' rami, e delle foglie; e unendo insieme queste qualità che a tutti quanti convengono, lasciate da banda quelle che sono particolari a ciascheduno, e che distinguono siffatti oggetti l'uno dall' altro, io mi formo l' *idea generale di albero*. Della formazione però e della natura delle idee e delle nozioni generali più a lungo noi parleremo nella II. Parte.

Dalla medesima astrazione congiunta all' immaginazione nasce la *composizione delle idee*, la qual consiste nell' unir insieme l'idee di più cose, che attualmente unite non esistono nella natura. Così il Pittore insieme accozzando l' idee di varj oggetti variamente posti e atteggiati, all' immaginazione si rappresenta una battaglia, l'assalto di una cit-

tà, un trionfo, assai prima di dipingerlo sulla tela: e questa feracità di immaginazione è poi quella che forma il pregio principale delle bell' Arti.

Dall' astrazione medesima congiunta al discernimento viene l' operazione di *scomporre l' idee* o *analizzarle*, la qual consiste nel separare l' una dall' altra le nozioni o idee semplici, le quali entrano a formare una nozione o idea composta. Così analizzando la nozione dell' anima, trovasi che ella contiene quelle di una sostanza semplice e perciò indivisibile, incorrottibile, immortale, fornita delle facoltà di sentire, di riflettere, di conoscere, di ricordarsi, di volere, di operare; analizzando l' idea dell'oro, scorgesi che in se comprende quelle di un metallo pesantissimo (1), giallo, duttile, malleabile, fisso (2), solubile nell' acqua regia ossia nell' acido nitro-muriatico, insolubile nell' acqua forte ossia nell'acido nitrico ec.; e l'esattezza appunto nell' analizzare è quella che forma il pregio principale di un Filosofo.

CA-

(1) Non diciamo il più pesante, perchè recentemente si è scoperto, che il platino, ove sia purgato dal ferro che d' ordinario l' accompagna, è specificamente più grave dell' oro.

(2) Con questo vocabolo s' intende la proprietà sua di resistere al fuoco senza consumarsi: al fuoco comune però, perchè in un fuoco ardentissimo anch' egli si volatilizza, e scompare.

CAPO VIII.

Delle Abitudini e dell'Istinto.

Noi abbiamo veduto in più luoghi le moltiplici operazioni che nascono dalla riflessione. Ma infinite cose vi sono, che da noi fannosi senza veruna attuale riflessione, e che pajon fatte piuttosto per una specie di meccanismo. Queste son quelle che diconsi fatte per *abitudine*, e spesso avviene, che le cose operate per questo modo assai meglio riescano che non le fatte con riflessione attuale. Ma da che nascono queste abitudini?

Parrà strano per avventura il dire, che anch'esse traggono la loro origine dalla medesima riflessione: eppur la cosa è certissima. Veggasi per esempio un che s'addestri a ballar sulla corda: di quanta riflessione non deve egli usare in sul principio per conservar l'equilibrio? Eppur col lungo uso ei s'avvezza per modo a tutti que' movimenti, con cui l'equilibrio si mantiene, che noi il veggiamo così passeggiare e danzar francamente sopra la corda, come altri farebbe sul pian terreno. Ma noi medesimi allorchè abbiamo appreso a camminare, crediamo noi di avere usato a principio minore riflessione? Basta osservare con quanto studio e attenzione i Bambini movano da se medesimi i primi pas-

si, ſpezialmente ove ſia lor avvenuto alcuna volta di cadere. E che diremo del leggere? Quanta fatica non impiegano i Fanciulli per imparare a diſtinguer prima ciaſcuna lettera, poſcia ad unirle in ſillabe, quindi dall' union delle ſillabe a rilevar le parole? Pur chi è mai, che dopo aver imparato a leggere alquanto ſpeditamente, più ſi accorga di queſta minuta rifleſſione a ciaſcuna lettera o ſillaba? L'attenzione ſcorre ſovr' eſſe rapidamente e per abito, e ſpeſſe volte tutta intenta al ſenſo delle parole appena s' accorge della loro materiale formazione. Lo ſteſſo è pur di chi apprende a ſonare il cembalo od altri iſtromenti: rifleſſione grandiſſima vi ſi richiede a principio; in ſeguito l' occhio corre alle note, e la mano ai taſti abitualmente, ſenza quaſi biſogno d' alcuna rifleſſione.

Ma come mai la rifleſſione produce ella ſiffatte abitudini? Già ſi è detto più addietro (pag. 151), che le idee delle coſe, le quali agiſcono ſopra di noi al medeſimo tempo, ſpezialmente ſe hanno fra loro qualche altra relazione, ſi aſſociano ſcambievolmente, ſicchè il ritorno dell' una richiama naturalmente le altre; abbiam pur detto che l' attenzione rinforza tanto più queſta loro unione ſcambievole, quanto ella è più intenſa, e che il frequente ritorno delle medeſime idee aſſociate fa che il risvegliamento lor vicendevole divenga ſempre più pronto.

A que-

A questo conviene ora aggiugnere, che se tali idee danno occasione all' anima di eccitare insieme alcuni moti nel corpo, anche l' eccitamento di questi moti si associa colle idee medesime in maniera, che dopo molti atti reiterati, a cui da principio presiede sempre la riflessione, il legame scambievole diviene poscia sì stretto, e all' occasione dell' una di queste idee, il ritorno dell' altre e de' moti corrispondenti divien sì pronto, che non solo più non abbisogna della riflessione, ma spesso ancor la previene. Chi impara a suonar di cembalo è costretto a principio a fissar coll' occhio ogni nota, ed a cercare attentamente coll' occhio e colla mano ogni tasto. Frattanto l' idee delle note e de' tasti si vengono associando fra loro. A poco a poco la mano impara a trovar i tasti da se medesima, senza aver bisogno degli occhi. Col lungo uso l' idee delle note, e de' tasti, e del luogo dove ciascuno à disposto, e de' movimenti necessarj alla mano per ritrovarli, si uniscono in modo, e si svegliano sì prontamente, che appena l' occhio vede la nota, la mano corre subito al tasto corrispondente, senza più aspettare per così dire il comando dell' anima.

La spiegazione meccanica di tutto questo non sarebbe pure difficile, se l' esistenza degli spiriti animali fosse sicura, e se nota fosse la comunicazione de' canaletti, entro cui abbiamo supposto scorrere siffatti spiriti così nel-

flessione e di esercizio, da un solo esempio si può raccogliere bastantemente.

Se vi ha cosa, che sia stata più comunemente creduta come dettata dalla stessa Natura, si è la cura della propria conservazione, e la fuga di que' pericoli, che minacciano direttamente la vita. Questa, singolarmente ne' bruti, è stata riguardata come un effetto sì proprio dell'istinto, che *la Mettrie* non ebbe difficoltà d'asserire, che posti all'orlo d'un precipizio un cagnolino, ed un Bambino, innanzi che avesse nè l'uno nè l'altro acquistata veruna esperienza, il primo dall'istinto ne sarebbe tenuto indietro, ed il secondo sol vi cadrebbe, perchè la Natura, dice egli, tanto meno d'istinto ha dato all'Uomo, quanto più lo ha fatto abile a perfezionare per se medesimo le sue cognizioni.

Or che innanzi d'aver acquistata niuna esperienza, il cagnolino cader vi debba egualmente, come il Bambino, io posso darne pienissima sicurezza. Tre cagnolini, già nati da varj giorni, io posi una volta (1) a tal oggetto un dopo l'altro su d'uno scanno. Strascinandosi questi sovra di esso, giunti che

(1) Queste esperienze sono state già riportate ne' commenti al *Saggio filosofico di Locke sull' umano Intelletto*. Appendice II. al Cap. IX. del Lib. II.

che furono all'orlo, tanto fu lungi che dall' istinto ne fossero tenuti indietro, che tutti e tre ne precipitarono non una volta, ma dieci e dodici, e fino a tanto che io ebbi la cura di raccoglierli per aria, onde non s' avessero ad offendere. Quand'io incominciai a lasciarli cadere a terra, sebben l' altezza non fosse che di un piede o poco più, il dolore pur cominciò ad avvertirli. Ma non bastò già la prima lezione, e solamente dopo la quinta o sesta caduta appresero finalmente a guardarsi dal precipizio. Giunti al margine dello scanno allora si ritraevano; ma tanto era pur lungi, che in ciò avesse l' istinto veruna parte, che il giorno appresso rimessi al luogo medesimo per due o tre volte ne caddero ancora. Un giovin lepre io ho pur veduto, lasciato libero in una stanza dov' era acceso il fuoco, correr sul fuoco per prima cosa: il che fanno pur similmente i Bambini, i cagnolini, e gli altri animali innanzi che abbiano appreso, che il fuoco scotta. E le farfalle non veggiamo noi continuamente tanto aggirarsi intorno al lume, finchè vi restano abbruciate? Eppur l' istinto dovrebbe certamente insegnar loro ad allontanarsene: quando non voglia dirsi, che la Natura abbia dato loro espressamente l' istinto d' andarsi ad abbruciare; di che certamente poco buon grado avrebbono a saperle. La falsità della volgare opinione, che l' istinto insegni alle bestie a guardarsi dall' erbe malsane, ed a trovar

var le salubri, è stata pur dimostrata dal Prof. *Brugnoni* (*Memor. della R. Accademia delle Scienze di Torino* An. 1788. 89.) il quale ha osservato, che le pecore, i cavalli, i buoi mangiano con somma avidità il ranuncolo arvense, che pur è loro pernicioſiſſimo.

Non è adunque altrimenti l' istinto, ma l' esperienza quella che a' bruti egualmente, siccome agli Uomini, insegna a fuggire i pericoli. Provato una volta il dolore, la sensazione di questo s' associa coll' idea dell' oggetto, ond' è venuto; presentandosi nuovamente lo stesso oggetto, o un oggetto simile, la memoria del dolore pur si risveglia, e l' anima eccita prontamente nelle facoltà corporee i moti necessarj per evitarlo. Alle prime volte ella il fa avvertitamente; ma a forza di atti replicati acquista poi l' abito di farlo con tanta celerità, che quasi non se ne accorge; anzi dove quest' abito si sia ella formato in un tempo, in cui non fosse peranche avvezza a tener conto delle sue operazioni, ella non saprà nemmen sovvenirsi d' averle mai imparate, e crederà poi di farle naturalmente e per istinto.

Alla mancanza di esatta analisi, ed all' orgoglio, che insieme avean gli Antichi di voler pure ad ogni modo persuadere a se medesimi, e mostrare altrui di sapere quello che non sapevano, debitori noi siamo di questo nome. Osservando negli Uomini e nelle be-

stie

ſtie certe azioni di cui non ſapeano ſcoprir l' origine, anzichè confeſſare di non ſaperla, hanno amato meglio di aſſerire, che la Natura ſteſſa è quella, che le inſegna. Hanno eſſi creduto con ciò di fornire una nuova cognizione, e non hanno fatto che accreſcere al loro vocabolario una parola vota di ſenſo. Il dire infatti, a cagion d' eſempio, che la Natura è quella che inſegna alle rondini a fare il nido, o non ſignifica nulla, o ſignifica che la Natura ha impreſſo loro il modello del loro nido, l' idea de' materiali con cui coſtruirlo, l' idea de' mezzi con cui lavorarlo, l' idea de' luoghi a cui attaccarlo ec; con che ſarà neceſſario attribuire alle rondini un' infinità di quelle medeſime idee innate, che agli Uomini ſi ſono tolte.

Due coſe pertanto riſpetto ai bruti ſingolarmente convien riflettere; 1. che arrivando eſſi al loro perfetto ſtato aſſai prima di noi, eſſendo molti di loro forniti di organi aſſai più fini de' noſtri, come è l' udito ne' lepri, la viſta nell' aquile e ne' falchi, l'odorato ne' cani, nei cavalli, e ne' lupi, eſſendo altri dotati di una celerità, per cui in brev' ora traſcorrono mille luoghi, com' è di tutti i volatili, poſſono in poco tempo imparar mille coſe (maſſimamente in ciò che riguarda la loro fiſica ſuſſiſtenza, a cui finalmente le loro cure ſon quaſi tutte e unicamente determinate), le quali da noi lungo tempo richiederebbono; e ſembrar poſcia di farle per

ciò

ciò che chiamasi *istinto*, quando realmente le fanno per averle imparate; 2. che molte delle loro azioni, le quali noi crediamo eseguite con un certo disegno, e dirette ad un certo fine, non son che effetti meccanici della loro fisica costituzione, o de' fisici loro bisogni, a' quali per conseguenza così mal converrebbe il nome d' istinto, come alle azioni di moversi, o di respirare. Non è per tendere alle mosche un' insidia, dice *Bonnet* (*Essai analyt. ec.*), che il ragno ordisce la sua tela. Ei non pensa filando che a liberarsi di una materia, che lo incomoda. Potrebbe forse accadere, che dopo avere sperimentato, che ciò pur gli giova a procurarsi una più facile sussistenza, il facesse poi anche espressamente a tal fine. Ma a principio per farlo a tale oggetto, converrebbe che la Natura gl' imprimesse l' idee del cibo, delle mosche, del volo, della rete, del glutine delle fila, de' punti a cui attaccarle, della figura spirale con cui tesserle ec.; idee che è cosa ridicolissima il supporre innate in un ragno.

CA-

CAPO IX.

Del Sonno, e de' Sogni; de' Sonniloqui e de' Sonnamboli, del Delirio e della Pazzia.

Io unisco tutte queste cose in un sol Capo per la relazione che hanno scambievolmente fra loro, e perchè l' una all' altra potrà servire di facile spiegazione.

Articolo I.

Del Sonno, e de' Sogni.

Allorchè il sonno ci prende, cessa in noi la coscienza delle sensazioni, che produr ci sogliono, mentre siam desti, le impressioni degli oggetti esterni, cessano i moti avvertiti e volontarj, e rimangono solamente i moti vitali, cioè la respirazione, la pulsazione del cuore, e delle arterie ec. a cui s' aggiungono pur talvolta de' movimenti meccanici non avvertiti, ossia de' quali noi non siam consci a noi medesimi.

Onde nasca la cessazione suddetta, e come facciasi il passaggio dalla veglia al sonno, non può spiegarsi accertatamente, finchè il meccanismo delle sensazioni e dei moti volontarj non sia interamente conosciuto.

Am-

Ammessa però l' ipotesi degli spiriti animali, non è difficile il comprendere, come una troppa scarsezza di essi, prodotta dalla dissipazione fattane nelle fatiche e nelle occupazioni della giornata, possa produrre dopo una data continuazione di veglia la detta cessazione delle sensazioni e de' moti avvertiti, e conseguentemente anche il sonno.

Da questa scarsezza degli spiriti animali pur sembra dipendere quella languidezza e quel torpore, da cui il sonno è preceduto; la pena, che si risente a combattere il sonno, par similmente che attribuire si debba allo sforzo e alla fatica eccessiva, a cui allor si condannano i pochi spiriti rimasti ancora tra i nervi; e la riparazione delle forze, che si ottiene dopo un lungo sonno e tranquillo, sembra anch' essa un effetto della nuova copia di spiriti, che frattanto dal sangue vengonsi separando, e che sottentrano a supplir la mancanza di quelli che nella veglia si erano consumati: tutte le quali cose se una prova sicura non ci forniscono dell' esistenza di tali spiriti, non lascian però di aumentarne di molto la probabilità.

A conciliare il sonno giova la quiete, la mancanza d' impressioni o d' idee che determinin fortemente l' attenzione, e la lunga durata di una sensazione leggiera e uniforme, come il mormorio d' un' acqua corrente; perocchè una sensazione diventando abituale

fa che l' anima più non v' attenda. All' incontro una forte impreſſione, o una viva idea che ſi preſenti, e che obblighi l' anima a dovervi attendere, immantinente ci deſta.

Al risvegliarci or non ci ſovviene d' aver avuto nel ſonno verun penſiero, ed or ci ſovviene d' aver penſato anche dormendo, oſſia d' aver avuto de' ſogni.

L' origine de' ſogni da altro non dipende, ſe non dal moto che deſtaſi in qualche fibra del cervello, e che ſi comunica alle altre aſſociate, il che può naſcere e da un' interna cagione, che determini gli ſpiriti animali verſo di qualche parte; e da una cagione eſterna, come da un' incomoda ſituazione, o da un urto che ricevaſi nel voltarſi, o da qualche rumor che ci venga all' orecchio, o da altra impreſſione la quale baſti ad eccitare un' idea, ma non sì viva, che valga a svegliarci.

L' idee, che ci ſi deſtan ne' ſogni, per lo più ſono affatto diſordinate, e mille combinazioni ſtravagantiſſime ne preſentano.

La cagione di queſto però non è già, che nel ſonno l' idee ci ſi risveglino in diverſo modo da quello, con cui ſi deſtano nella veglia.

L' idee, per quel che abbiam dimoſtrato, (pag. 151), non ſi risvegliano mai vicendevolmente, ſe non per qualche aſſociazione, che abbian tra loro. E ſiccome queſte aſſociazioni poſſono eſſer molte, perchè un me-

medesimo oggetto può essere stato da noi veduto più volte in diversi tempi e in diversi luoghi e in compagnia di altri oggetti moltissimi, e può similmente con altri molti aver le relazioni di somiglianza, o di dipendenza; così il risvegliamento delle idee per se medesimo, e quando noi dormiamo e quando siam desti, avvien sempre allo stesso modo, cioè tumultuariamente e senz' ordine, a misura che ciascuna delle idee risveglia piuttosto quella che questa delle sue associate.

Rispetto a noi però vi ha questa differenza, che nella veglia, siccome l' anima dirige l' attenzion sua avvertitamente, così fra le molte idee, che tumultuariamente si vanno eccitando, essa sceglie le une, rigetta le altre, e in una serie ordinata le regola e le dispone: laddove nel sonno l' anima, per così dire, sopita, lascia che le idee si succedano a lor talento; e quindi la confusione e il disordine, che comunemente in esse veggiamo.

Una pruova di questo noi abbiamo sovente anche quando siam desti, massime nei momenti di distrazione, in cui l' anima lasciando vagar da se il pensiero sulle idee, che di mano in mano si vengono risvegliando, si trova alla fine in un labirinto d' idee disparatissime, senza saper nemmeno talvolta scoprirne il filo, e tornando indietro veder le tracce, per cui vi è arrivata.

Ma in questi sogni fatti vegliando, o in que-

queſte diſtrazioni, avviene pure ſovente, che imbroccato un punto principale o di fatto o di raziocinio, noi ſeguitiamo per lungo tempo ordinatamente ſu quello, ſenza che pur l'attenzione ſia mai diretta avvertitamente dall' anima alle idee, che vengono ſuccedendoſi; e ciò può ſervire a ſpiegar quell' ordine, che ſpeſſe volte ſi ſcorge ancora ne' veri ſogni, e che ſpezialmente ſi manifeſta ne' Sonniloqui e ne' Sonnamboli, di cui prenderemo ora a parlare.

Articolo II.

De' Sonniloqui e de' Sonnamboli.

Sonniloqui ſi dicon quelli, che parlano in ſogno, e *Sonnamboli* quelli, che camminan ſognando; e l'una coſa coll'altra frequentemente è congiunta.

Celebri per amendue in Milano ſi ſon renduti nel 1770 un Giovane Domenicano, di cui ha data la deſcrizione il P. M. *Domenico Pino* dello ſteſſo Ordine, e nel 1780 un Giovane Speziale, di cui ho pubblicata io medeſimo la relazione (1).

---

(1) Veggaſi il IV. Volume di queſte Iſtituzioni contenente gli Opuſcoli metafiſici.

L'uno e l'altro sebbene fossero addormentati a segno, che fatica gravissima si durava a svegliarli, pure così dormendo camminavano francamente ne' luoghi a lor famigliari; parlavano distintamente a chi sapesse opportunamente entrare ne' lor discorsi e nelle loro idee, rispondevano a tenore, e seco pure intertenean lunghi ragionamenti; leggevano e scrivevano, come può fare un Uom desto. Il primo seppe anche cuocere ed appressare dormendo il cioccolatte, giuocare a' tarocchi, far delle operazioni di aritmetica, cantar delle arie accompagnate da altri; il secondo legger ricette, riconoscer gli errori in quelle che erano state espressamente alterate, osservare i caratteri botanici delle erbe col confronto de' libri, che ne trattano, far mille operazioni di farmacia esattissimamente ec.

Per avere la spiegazione di questi fatti convien distinguere nell'anima due specie di *riflessione*, l'una *attuale deliberata*, l'altra *indeliberata e abituale*. La riflessione attuale e deliberata è quella, con cui l'anima applica attualmente e avvertitamente la sua attenzione all'una o all'altra cosa, e dall'una all'altra la trasferisce. La riflessione indeliberata e abituale è quella, con cui l'attenzione è rapita e condotta abitualmente dalla forza medesima delle idee che si risvegliano, senza che l'anima quasi se ne avvegga; la qual riflessione abbiam pur altrove chiamata *riflessione passiva* (p. 131).

Questa seconda riflessione è figlia in origine della prima, dipendendo da un abito, che a poco a poco contrae l'anima, di applicarsi di mano in mano all'impressioni più forti, e e all'idee più interessanti, e ad esse dirigere, e su di esse formare i suoi pensieri. Contratto quest'abito, risvegliandosi un'idea, che vivamente interessi l'attenzione, ad essa corre spontaneamente, e sovra lei si trattiene, e le sole idee contempla, che a quella son relative, e le altre da essa disparate abbandona, pur come se fosse dall'anima avvertitamente diretta.

Nè quest'abito si ristringe solamente alle idee; ma si estende ancora, come abbiamo veduto nel capo precedente, a destare i moti corrispondenti nel corpo.

Ciò posto, quando nelle distrazioni o ne' sogni non si risvegliano che idee poco interessanti, il pensiero corre dall'una all'altra senza prestarvi niuna attenzione, e allor si formano tutte quelle combinazioni fortuite, e tutti quei salti, per cui di una cosa si passa in altra disparatissima, e si gira in un continuo labirinto d'idee confuse senza trovar nè capo nè fine.

Ma se a principio si presenta un'idea che interessi, la riflessione abituale allor vi corre, e facendo abitualmente quello stesso, che suol fare avvertitamente la riflessione attuale, sceglie fra le idee che vengonsi eccitando quelle sole che han rapporto all'idea prin-

principale, lasciando svanir le altre; accompagna all' idee interne le operazioni esterne corrispondenti; e così regola, e così ordina di mano in mano i pensieri, e le azioni, come se a tutto quanto avvertitamente l' anima presedesse.

Questo è che in molti Sonnamboli si è osservato più volte, e che in una maniera singolarissima si è manifestato ne' due Sonnamboli sopraccennati, come specialmente rispetto all' ultimo potrà vedersi nella suddetta relazione.

Articolo III.

Del Delirio, e della Pazzia.

Il *delirio* non è propriamente che una specie di sogno, o di sonniloquio; e fra un sonniloquo, e un delirante non v' ha altra differenza, se non la vivezza ordinariamente maggiore, con cui nel secondo l' idee son risvegliate. Il meccanismo stesso però è quel che opera e nell' uno e nell' altro.

I Sonniloqui e Sonnamboli da noi mentovati faceano uso d' alcuni sensi, della vista principalmente, dell' udito, e del tatto, ma ne faceano un uso assai imperfetto: vedeano, a cagion d' esempio, le persone, ma nell' atto che aveanr dinanzi le persone stesse più famigliari, non solamente non le riconoscean-no, ma credeano d' aver presenti tutt' altri.

I deliranti al medesimo modo veggono le persone, e ne odon la voce, ma credono di vedere e udir tutt'altri da' que' che veggono ed odono realmente. Ciò avviene perchè la rappresentazione de' circostanti non offre loro che tante figure indeterminate di Uomini. L'attenzion loro vivamente occupata dalle idee risvegliate dall' immaginazione non ha campo di osservare e distinguere le differenze minute de' loro lineamenti. Su queste figure, dirò così, generali di Uomini applican essi poi l' idee delle persone, che han dinanzi all' immaginazione, e s' avvisano quindi d' aver presenti queste persone medesime.

Lo stesso avviene nella *pazzia*, la quale altro non è, fuorchè un delirio più lungo, e divenuto abituale. Cinque dissertazioni del Sig. *Beausobre* noi abbiamo su questo soggetto nelle *Memorie della R. Accademia di Prussia*. Io credo però di poter ridurre quanto egli dice a pochissime parole, dicendo solo, che la pazzia non è che un lungo delirio, un lungo sonniloquio o sonnambolismo, un lungo sogno.

La gagliarda fissazione dell'animo sopra di una o più idee risvegliate dall' immaginazione, la quale fa ch'ei non possa prestare la debita attenzione agli oggetti presenti, e riconoscerli per quel che sono, è quella che costituisce un Uom pazzo.

La differenza fra lui, il delirante, il sonnam-

nambolo, e il ſemplice ſognatore ſi è, che nei due ultimi, ſlegati che ſieno i ſenſi dal ſonno, le impreſſioni congiunte, che ſu di queſti al tempo ſteſſo fanno gli oggetti preſenti, ſuperan la forza delle idee, che l'immaginazione aveva lor risvegliate, ed eſſi tornano in ſe ſteſſi; nel ſecondo la forza di queſte idee è ſuperiore alle impreſſioni eſterne, infinchè dura la malattia, che agitando le fibre interiori con maggior violenza di quel che facciano le medeſime eſterne impreſſioni, a quelle più vivamente, che a queſte determina l'attenzione; ma rallentandoſi la malattia, o ceſſando l'impreſſioni eſterne riacquiſtano la loro ſuperiorità: nel primo all'incontro la forza delle idee risvegliate dall'immaginazione o dura continuamente, o ſe rallentaſi qualche volta, nel qual caſo il pazzo ſi dice avere de' *lucidi intervalli*, ben preſto novellamente ritorna.

Queſta forza coſtante dell'idee interiori può dipendere o da cauſe fiſiche, o da cauſe morali. Una lunga, e frequentemente replicata fiſſazione ſovra di una o più idee, ſpezialmente ove ſia cagionata o promoſſa da violente paſſioni d'animo, è quella alcune volte, la qual fa sì, che queſte idee e le loro aſſociate diventin viviſſime, e prontiſſime a rideſtarſi, dimanierachè o prevengano l'attenzione dal poter eſaminare le eſtrinſeche impreſſioni attuali, o ſuperandone la forza, le impediſcano di applicarviſi. Altre volte uno

sregolamento fiſico o negli umori o nella maſſa del cervello è la cagione immediata di queſti effetti. *Meckel* (V. *Memorie della R. Accademia di Pruſſia*) eſaminati anatomicamente i cervelli di molti pazzi, ne trovò alcuni più induriti, più aridi, e ſpecificamente più leggieri che non ſon quelli de' ſani; altri li trovò ingombri da un travaſamento di ſangue o di linfa.

Siccome però queſta fiſſazione può eſſere determinata da alcune idee ſoltanto, e ſolamente a qualche parte del cervello può eſſere limitato queſto vizio organico; così anche i pazzi nè il ſono ſempre, nè in tutto; ma ſpeſſe volte in ciò che è eſtraneo alla loro fiſſazione, o alla parte fiſicamente in lor viziata, così ſentono l' eſterne impreſſioni, e così ſu di eſſe ragionano, come ſe foſſero in ſenno perfettamente.

CAPO X.

Epilogo della preſente Sezione.

Per raccogliere in brevi parole il fin quì detto, e vedere delineata in pochi tratti tutta l'analiſi delle facoltà e delle operazioni dell' anima, ripigliamo brevemente e rapidamente le coſe fino dal primo principio.

Allorchè gli oggetti fanno ſopra de' noſtri ſenſi le loro impreſſioni, queſte vengon da' nervi, e probabilmente per mezzo degli ſpi-

ri-

riti animali, portate quali in una, e quali in altra parte del cervello; di là per ignota maniera vengono all'anima comunicate; l'anima se n'accorge: ecco la *sensazione*, la qual ritiene il nome di *sensazione*, se l'anima prova in se una fisica modificazione di piacere o di dolore, e cambiasi in quello di *percezione*, se l'anima vede solo dinanzi a se la rappresentazione di una cosa esteriore.

Lo vivacità dell'impressione, o altra cagione qualunque, fa che l'anima si fissi particolarmente sopra di una cosa determinata; questa è l'*attenzione*, la quale diventa *riflessione*, se l'anima la trasporta avvertitamente dall'una all'altra cosa.

Trasportando essa l'attenzione dall'una all'altra cosa le paragona fra loro, e questo è il *confronto*: discopre la loro convenienza o disconvenienza, ciò chiamasi *cognizione*; afferma questa loro convenienza o disconvenienza, ciò forma il *giudizio*; non potendo scoprire immediatamente la convenienza o disconvenienza di due cose, le paragona amendue con una terza per ricavare dalla loro convenienza o disconvenienza con questa terza, se pur convengano o disconvengano tra di loro, ciò è il *raziocinio*.

L'attenzione prestata ad una modificazione o rappresentazione fa che esse durino per qualche tempo anche dopo rimosso l'oggetto, che le ha prodotte; queste allora diventano *idee*, e quelle diventano *nozioni*; e l'atto con cui

l'anima ſeguita a conſiderarle, ſi chiama *contemplazione*.

L' attenzione medeſima fa che l' idee e le nozioni avute allo ſteſſo tempo, o tra lor congiunte per le relazioni di ſomiglianza o di dipendenza, ſi leghino ſcambievolmente tra loro, ſicchè in appreſſo al rinnovarſi dell' una le altre pure risveglinſi; l'atto col quale l' anima ne ſente il risvegliamento diceſi *reminiſcenza*, e quello con cui s' accorge d' averle avute altre volte, ſi dice *riconoſcimento*: la facoltà poi ch' ella ha di aver nuovamente preſenti l' idee e le nozioni delle coſe paſſate, e di riconoſcerle vien detta *memoria*, e quella che ha altresì di comporle e ordinarle a ſuo talento in diverſi modi, ſi dice *immaginazione*.

Il piacere, o il dolore provato da un oggetto, fanno che l'anima ſenta per eſſo della propenſione, o dell' avverſione; la prima è quella che chiamaſi *amore*, la ſeconda è quella, che diceſi *odio*; e da queſti due affetti primarj derivano tutti gli altri.

Al preſentarſi del medeſimo o d'altro ſimile oggetto l'anima ſovvenendoſi del piacere o del dolore, che prima ne ha ſentito, ſi determina ad abbracciarlo o fuggirlo; queſto è la *volizione*, o l' *atto della volontà*: e ſiccome queſt' atto ella ſa che dipende da leï medeſima, non da alcuna cauſa da lei diverſa che a ciò la neceſſiti; così non può dubitare della propria *libertà*.

Fat-

Fatta la determinazione della volontà, l'anima imprime nelle membra del corpo i movimenti neceſſari per eſeguirla: queſto è un effetto della ſua *forza motrice*, o della facoltà di agire fuor di ſe ſteſſa.

Volgendo l'attenzione ſopra di ſe medeſima l'anima divien conſapevole del ſuo ſtato attuale, della ſua eſiſtenza, della ſua identità o perſonalità, e queſta è la *coſcienza*.

Fiſſando l'attenzione ſopra una ſola qualità di un oggetto, la ſepara da tutte l'altre, e ſe ne forma un'idea, o una nozione ſtaccata, ecco l'*aſtrazione*; ſeparando da molti oggetti le qualità, che a tutti ſono comuni, forma di eſſe un aggregato, e queſt'aggregato contempla ſeparatamente dagli oggetti individui, da cui l'ha tratto, ecco la *formazione dell'idee* e *delle nozioni univerſali*; unisce inſieme più idee di coſe, che attualmente in niun luogo non conſiſtono, ecco la *compoſizione delle idee*; divide un'idea compoſta nelle idee ſemplici da cui riſulta, ecco la *ſcompoſizione dell'idee* o *l'analiſi*.

Il lungo eſercizio di fare avvertitamente alcune coſe fa che l'idee, ed i moti corporei ad eſſe corriſpondenti ſi leghino per maniera fra loro, che le une prontamente richiamingli altri, e le coſe ſi eſeguiſcano ſenza che più vi ſia biſogno d'un'attuale rifleſſione; queſto è l'*abito* o l'*abitudine*.

Se l'anima laſcia vagare il penſiero ſulle idee, che da ſe vengonſi risvegliando,

senza riflettervi avvertitamente ; ciò dicesi *distrazione* .

Se per troppa scarsezza di spiriti animali, o per altra ragione le impressioni diventan sì deboli, che l' anima non ne abbia più coscienza ; allor si dice sopita nel *sonno* .

In questo medesimo stato però sovente alcune idee risvegliansi, le quali non essendo dirette avvertitamente dall' anima formano per lo più delle combinazioni stranissime ; e di qui nascono le stravaganze de' *sogni* alle quali pur di molto si assomigliano quelle del *delirio* , e della *pazzia* .

Ma anche ne' sogni alcune volte , e specialmente in que' de' *sonniloqui* e de' *sonnamboli* , così l' idee, come le azioni ad esse corrispondenti conservano quello stesso ordine , che han nella veglia , e ciò non potendo allor dipendere dalla *riflessione attuale* e *deliberata* , dipende invece da una *riflessione indeliberata* e *abituale* , che a quella supplisce .

Tutte queste operazioni derivano dalle sei *facoltà* , di *sentire* , di *riflettere* , di *conoscere* , di *ricordarsi* , di *volere* , e d' *agire* . Ma come l' anima eserciti la più parte di tali operazioni , come senta , come percepisca , come attenda , come rifletta , come conosca , come contempli , come sovvengasi , come agisca e dentro e fuori di se medesima ; in qual modo sia ad essa comunicato il movimento delle fibre del cervello , da cui la sensazione e la per-

percezione hanno l'origine ; come questo moto medesimo dagli organi esteriori per mezzo de' nervi al cervello si trasferisca ; come venga eccitato nella più parte degli stessi organi esteriori ; che cosa siano intrinsecamente i corpi che l'eccitano ; che cosa intrinsecamente sia l'anima stessa (r): sono misteri per la massima parte a noi tuttora impenetrabili ..

(*che cosa intrinsecamente sia l'anima stessa*).

(r) Il P. Soave, quantunque siasi studiato di mettere in pieno lume la spiritualità e semplicità dell'anima, non lascia però di ripetere, siccome à fatto più sopra (Sez. I. c. 3. art. 2. p. 71.), che con tutto questo niente ancora sappiamo di ciò che l'anima sia in se stessa. Io aggiungo, che non solo siamo incapaci di penetrare, qual sia propriamente la sua *intima essenza*, ciò, ch'ella è *intrinsecamente in se stessa*, ma non ancora sappiamo dire, qual sia il senso proprio della voce *anima*, o per meglio dire, non ci siamo pur accordati nel determinarne il significato ; su di che veggasi la nota (b) p. 32. in proposito della definizione ivi datane dal N. A. E mentre non abbiamo saputo convenire di ciò che dee intendersi per la voce *anima*, siamo subito passati a fondare una scienza dell'anima. Il che mi à determinato a proporre il quesito sulla possibilità di una psicologia.

DUBBJ SULLA POSSIBILITA' DI UNA PSICOLOGIA.

Una ſcienza dell' anima umana è ella poſſibile? Quì non trovo che la Scuola Carteſiana capace di fondare una vera ſcienza dell'anima umana: mentre ſtabiliſce per principio, che la noſtr' anima ſi conoſce da noi prima, con più chiarezza e con più certezza che l' eſiſtenza medeſima di quel corpo a cui è unita. Ma riguardo a tutti gli altri che ſi veggono privi di sì chiara luce, il caſo è molto diverſo. Non avendo eſſi dell' anima una cognizione diretta, e immediata, ma ſoltanto ammettendola come una *ſuppoſizione* (1), par che non doveſſero correre così preſto a pronunziare ſulla di lei origine, natura, eſſenza, ſua condizione antecedente alla unione col corpo, ſuo ſtato dopo la ſeparazione, ſul tempo in cui viene ad informarlo, il ſuo commercio col corpo, e le leggi dell' unione, la ſua ſede, il ſuo deſtino, e mille altre queſtioni acceſſorie e ſubordinate alle precedenti. La notoria oppoſizione delle fantaſtiche ſentenze dei Metafiſici ſui predetti articoli, lungi di far meritare alla pſicologia delle ſcuole il titolo di ſcienza, non dovrebbe farla caratterizzare altrimente, che come una *storia curioſa delle romanzeſche opinioni dei filoſofanti ſull' anima umana*. A queſto ſi riduce tutto ciò che i Signori Metafiſici vengono a definire con tanta gravità e in tuono dommatico intorno a coſe cinte da pertutto di foltiſſime tenebre. Nè mi fa mentire il noſtro Ab. Genoveſi allorchè in con-

(1) Vedi ſopra nota (c) p. 36.

conſimile propoſito così ſcrive: „ Anzi oſſervando „ le diſcordie de' maggiori filoſofi di ogni ſecolo, „ le ſconcezze delle loro opinioni, le aſſurdità „ poſte in chiaro ſu tale materia, ardiſco affer- „ mare, che come molte altre coſe in filoſofia „ naturale, così queſta ſia ſopra tutta la capacità „ degli uomini " (1).

Or io domando ai Signori Metafiſici: ànno eſſi ben riflettuto ai principj ſopra i quali andavano a fondare la ſcienza della pſicologia? Che certamente in ogni facoltà ſi dee ſopratutto e prima d'ogn'altra coſa badare ai dati che ſi ànno.

Per vedere ſopra quali dati ſi può fondare una pſicologia, non biſogna trattare dell'anima indefinitamente, ſiccome ſuol farſi, ſeguendo ſenza verun diſcernimento la frase delle ſcuole, ma è neceſſario fiſſare prima di tutto la preciſa nozione di queſto vocabolo, ſpecialmente avendo riguardo ai molti ſenſi nei quali è preſo dai Metafiſici, ſiccome abbiamo già più ſopra oſſervato (2). Dove ſi è fatto vedere come in bocc' agli ſteſſi filoſofi la medeſima voce *anima* ora dinota il ſolo principio della vita organica comune sì agli uomini come agli animali, ed ai vegetabili ancora; talvolta ſignifica il principio della vita e della ſenſibilità propria ſoltanto del regno animale; tal'altra il principio intellettivo e libero proprio della ſpecie umana; più ſovente ſi adopera per dinotare il principio univerſale della vita organica, della ſenſibilità, della ragione,

(1) Lettere Famil. lett. 2. all'Ab. Conti §. 2.
(2) Nella nota (b) p. 32. 33.

gione, della libertà e di tutto quanto coſtituiſce la vita umana.

Ciò chiaramente apparisce allorchè diſtinguono nell' uomo l' anima dall' *anima*, l' anima dalla *mente*, lo *ſpirito* dell' anima. Onde dicevano gli antichi, che l' uomo coſtava di corpo, di anima, e della *mente*, colla quale ultima voce ſi dinotava in modo particolare il principio intellettivo e libero proprio e privativo della ſpecie umana, nè ſi trova mai usata per ſignificare il ſolo principio della vita, o quello della ſenſibilità comune alle altre ſpecie di animali. Così altri diſtinguevano nell' uomo lo *ſpirito*, l' *anima* ed il *corpo*; dove i ſignificati delle voci ſpirito ed anima ſi manifeſtano dall' iſteſſa gradazione. E il noſtro Leonardo Maruggi nelle note ſull' analiſi dell' umano intelletto del P. Soave inſerita da lui nella ſua edizione latina di Locke: *nonnulli animam, animum, & mentem diſtinguunt, animam appellant principium quo vivimus, animum quo perſentiſcimus, mentem qua intelligimus ac judicamus* (1). Su di che gioverà conſultare i dizionarj latini e greci di Facciolati, di Forcellini, di Stefano, dai quali ſi poſſono ricavare tutt' i lumi per i ſenſi particolari o promiscui di coteſte voci.

Tutto ciò ne ricorda le due e le tre anime date agli uomini dall' antica filoſofia, la *vegetativa*, dico, la *ſenſitiva*, e la *intellettiva* o *razionale*. Tanto era negli animi radicata queſta opinione delle tre anime, che quei filoſofi a' quali eſſa poco arrideva, forſe perchè più amici dell' uno

che

(1) Tom. 1. pag. 218.

che del trino, altrimenti non ſeppero ſoſtenere la loro ſentenza, che per via di tranſazione cogli avverſarii, vale a dire, con ammettere nell' uomo le tre ſudette anime, ma ſucceſſivamente, non già ſimultaneamente, dicendo che nella generazione l' uomo è prima informato dall' anima vegetativa, la quale poi ſi diſſipa e ſi diſſolve come ſuperflua ſopravvegnendo l' anima ſenſitiva, che contiene in ſe l' una e l' altra virtù; e queſta del pari per la medeſima ragione a ſuo tempo cede il luogo all' anima razionale, ch' è la radice della vegetabilità e della ſenſibilità (1). E ſebbene la moderna filoſofia non parli che di una ſola, ſi dovrebbe prima d' ogn' altro penſare a conciliare una tal diſcordia. La quale naſce da quiſtioni aſſai più importanti ed aſtruſe, vale a dire, ſe la vita organica del corpo umano ripeta il ſuo principio dall' anima razionale o altronde; ſe la ſenſibilità debba ripeterſi dall' iſteſſo principio della vita organica, o debbaſi attribuire all' anima razionale. Mentre Carteſio, fattoſi autore di una nuova filoſofia ſull' anima, e ſuppoſti gli animali altrettanti automi privi affatto di qualunque ſentimento, reſe la vita corporea indipendente dall' anima, ſiccome un riſultato del calore che mette in moto gli organi della vita corporea; e definì l' anima una *ſoſtanza penſante*, volendo colla voce *penſiero* esprimere non ſolo la razionalità, ma eziandio la ſenſibilità.

Siſtema da lui promoſſo contro tutta l' antica filoſofia, che, ripetendo la ſenſibilità dall'iſteſſo prin-

(1) *Vide Philoſ. Auguſtiniana tom. v. P. III. Phyſicæ c. 3. p. 259. c. 7. p. 315.*

principio vitale dell' organo corporeo, ammetteva un' anima ſenſitiva diſtinta dalla penſante propria dell' uomo, e media tra il corpo e la mente.

Che ſe Carteſio ripetè la vita organica del corpo da un principio diverſo dall' anima penſante, volle però dare a queſta la ſenſibilità di cui ſi moſtrano dotati gli animali. I Metafiſici ſeguiti fedelmente dal noſtro P. Soave, par che abbiano a capo chino adottata l' idea di Carteſio per quella parte che toglie un principio ſenſitivo diverſo dall' intellettivo, ſenza brigarſi delle ragioni dell' oppoſto partito; ed avendo come un dato ſicuro, che il principio penſante, oſſia l' anima intellettiva foſſe puranche il principio e la ſorgente della vita organica del corpo, ſono caduti ſpontaneamente in una manifeſta petizione di principio, ſupponendo per l' appunto quello che viene fortemente contraſtato, e che forma il nodo della queſtione; mentre non dovevano ignorare ciò che ne penſavano le più celebri ſcuole antiche, la Platonica e l' Ariſtotelica, e tra i moderni un Campanella, un Gaſſendo, un Cudvort, i quali apertamente ripetono la vita del corpo da un principio diſtinto e diverſo dall' anima intellettiva; non dovevano ignorare, quanto problematica foſſe la loro poſizione, dopochè il Genoveſi l' aveva con tanta preciſione rivocata in dubbio ſull' autorità di tanti ſommi filoſofi, ed egli medeſimo eraſi dichiarato per la ſentenza oppoſta, ſiccome ſi è già oſſervato nella precedente nota.

Il che non dico per richiamare in iſcena la pluralità delle anime date a ciaſcheduno uomo dall' antica filoſofia, ma unicamente per far vedere 1°. l' aſſoluta neceſſità che abbiamo di fiſſare di comune

ne accordo il senso della voce *anima*, giacchè non s'intende da tutti nel medeſimo ſignificato; 2°. per far conoscere, da qual sorta di quiſtioni dee nascere il senso nel quale deeſi adoperare la voce *anima* in un trattato di pſicologia, 3°. per far avvertire, quanto ſiamo ancora lontani dal saper fiſſare i dati, e ſtabilire le baſi fondamentali di una scienza dell'anima.

Se dunque il termine di anima è di un ſignificato cotanto incerto e dubbio, il secondo paſſo da farſi è di mettere a parte il vocabolo predetto, per rivolgerſi unicamente alla cosa per esso ſignificata, vale a dire, al principio della vita organica, della senſibilità e della razionalità. Sicchè il primo queſito è di determinare, ſe ſi debbono ammettere tre principii diverſi nell'uomo o due, o uno soltanto, da cui proceda la vita organica, la senſibilità e la razionalità: ma non dovendoſi ammettere che un ſol principio, il ſecondo queſito è, di eſaminare, quale ſia di tutte le facoltà ed operazioni attribuite all'anima, la dote, o il principio fondamentale da cui tutte le altre debbano derivare; cioè a dire, ſe la vita organica debba ripeterſi dal principio penſante, o al contrario il fenomeno del penſiero debba dedurſi dal principio vivificante del corpo.

Perchè quì ancora vi ſono due ſentenze diametralmente oppoſte. Gli ſcolaſtici, che ammettevano nell'uomo tre principj tra loro realmente diſtinti, ſoſtenevano, che il principio vegetativo ſerviſſe di materiale alla senſibilità, e queſta ne ſomminiſtraſſe alla intellezione. *Qui tres animas velut tres ſubſtantias re diſtinctas, vegetativam quæ ſit materies ſenſitivæ; ſenſitivam, quæ ſit*

ma-

materies intellectivæ ; & intellectivam, quæ actus ſit, in homine poſuerunt (1).

Queſta maniera di penſare circa la dipendenza delle anime, fra loro appoggiavaſi ſopra un fatto incontraſtabile, cioè, che l' uomo prima vive, oſſia vegeta ſoltanto, ſiccom'è nel primo ſtato dell' embrione; poi ſente, quando cioè gli organi ànno acquiſtato quel tono ch è neceſſario a produrre la ſenſazione; in ultimo ragiona: nè ſi può concepire capace di ſenſibilità e di razionalità ſenza ſupporlo prima vivente. In guiſa che, mancando la vita organica, ſubito ceſſa in lui la ſenſibilità, la razionalità e tutto il reſto delle ſue facoltà; laddove può accadere beniſſimo, ſiccome lo ſperimentiamo tuttodì, che l' uomo, conſervando la vita organica, perda ogni ſenſibilità e forza calcolatrice. Donde ſegue, che la vita organica ſia la baſe neceſſaria della ſenſibilità e della razionalità, e non viceverſa. E perciò, ſe la razionalità e la ſenſibilità dipendono dal principio vitale, queſto riputar ſi dovrebbe il dato fondamentale di tutta la ſerie delle facoltà ed operazioni attribuite all' anima, o alle anime.

Ma i moderni Metafiſici, i quali non vogliono riconoſcere che una ſol' anima, o un ſol principio di tutt' i fenomeni dell' uomo vivente, contenti di aver ſuppoſto, che il principio razionale aveſſe la virtù animatrice del corpo, la forza motrice del medeſimo, e la ſenſibilità, poco ſi ſono curati, ſiccome abbiamo poc' anzi accennato, di evacuare le ragioni dell' oppoſto partito, e molto meno di far vedere qual relazione ſiavi tra la razionalità e la

(1) Genuenſis Metaphyſ. P. III. Schol. 1. ad **Prop. XXV.**

la vita del corpo ; val quanto dire , la dipendenza della vita organica dal principio penſante. E mentre non coſta nè dell' idea preciſa della voce *anima* , nè della unità del principio diſegnato con tal vocabolo, nè della dipendenza dei principj , nel caſo che ſi ſuppongono diverſi , nè della dote fondamentale, nell' ipoteſi dei moderni metafiſici, che ad una ſol' anima , o ad un ſol principio riferiſcono tutte le facoltà ed operazioni competenti alla natura umana , mentre , dico , niente ſappiamo di ſicuro circa queſti primi dati , abbiamo nondimeno preteſo di pronunziare definitivamente ſulla natura ed eſſenza dell' anima . Ecco ſopra quali oſcurità ed incertezze ſi è fondata la pſicologia delle ſcuole !

In queſto conflitto di opinioni , ſe mai dietro un eſame rigoroſo ed imparziale non ſi trovaſſe plauſibile nè l' ipoteſi delle tre anime , nè quella di una ſola , ma ſi veniſſe di comune accordo a conchiudere per quella che piacque al noſtro Genoveſi , il quale apertamente diſtingue nell' uomo il principio vegetativo e ſenſitivo eſpreſſo da lui col nome di *anima* , dall' intelletivo e libero diſegnato col termine proprio di *mente* : o pure ſi riconoſceſſe nell' uomo un' anima ſola , ma ſecondo l' idea dell' Ab. Condillac , il quale vuol ridurre tutto il di lui ſiſtema intellettuale ad un ſol principio , in queſto ſenſo cioè , che tutte le facoltà ed operazioni dell' anima non ſiano che altrettante forme diverſe della ſenſazione , o la ſenſazione trasformata in varie guiſe ; conchiudendoſi , dico , di comune accordo per una di queſte opinioni , biſogna vedere , qual ſarebbe la ſorte della pſicologia in queſti due caſi .

Or

Or ſi comprende ſubito, che nell' ipoteſi del Genoveſi tutto ciò che riguarda la vegetazione del corpo umano, la ſua vitalità, la ſenſibilità con tutte le ſeguele di queſta, competenti all' uomo in quanto animale, non potrà eſſere più l' affare della metafiſica, ma piuttoſto della fiſiologia per quella parte che riguarda i fenomeni del corpo umano animato e vivente, o ſe ſi vuole, della Zoologia, dove ſi tratta di ciò che compete all' uomo in quanto animale; giacchè la ſua dote o caratteriſtica diſtintiva non conſiſte in altro che nella mente, ſiccome oſſerva il medeſimo Genoveſi. Come voi, dic' egli, avete tolto all' uomo l' intelletto e la ſignoria dell' arbitrio, egli ſi trova confuſo con tutta l' altra maſſa degli animali (1).

Nè ciò dicendo temo di ledere in menoma parte i diritti della metafiſica ſulle coſe inviſibili ed incorporee, giacchè ſecondo queſta filoſofia, tanto l' anima degli animali, quanto la vegetativa e ſenſitiva dell' uomo ſono di natura interamente diverſa dalla mente, oſſia dall' anima intellettiva propria e particolare alla ſpecie umana; eſſendo quella corporea, corruttibile, mortale, e queſta incorporea, incorruttibile, immortale.

Or queſta filoſofia delle due anime dell' uomo non era miga un qualche rancidume delle antiche ſcuole monacali, ma è ſtata in credito fino alla metà del ſecolo paſſato preſſo i primi luminari della francia d' Alembert, e Diderot, i quali nel formare l' albero enciclopedico, propoſero diſtintamente ſotto la pneumatologia, la ſcienza dell' anima ſenſitiva e della razionale.

Tolto

(1) Metafiſica italiana, Antropologia c. 1.

Tolto dunque dalla pſicologia delle ſcuole tutto ciò che riguarda il principio vitale, vegetativo e ſenſitivo del corpo umano, dovrebbeſi ella ridurre al principio razionale e libero diſegnato col vocabolo di *mente*, o di *anima intellettiva*. Sicchè reſterebbe a vedere, ſe ſia poſſibile una pſicologia in quanto ſi reſtringe all' anima intellettiva ſoltanto.

I Pſicologi, ad eccezione però de' Carteſiani, confeſſano ben volentieri di non avere dell' anima e particolarmente della intellettiva, una cognizione diretta e immediata, ma di conoſcerla ſolamente per via d' induzione, cioè a dire, *per le ſue operazioni*, o, ſiccome ſi eſprime il N. A., per via di *ſuppoſizione* (1), perchè credendo eſſi affatto impoſſibile, che il penſiero, il giudizio, il raziocinio e le altre operazioni relative all' intelletto poſſano procedere dall' organo corporeo, ſuppongono contenersi nel corpo umano una ſoſtanza di natura interamente diverſa, cioè incorporea ed incorruttibile, cui danno il nome di *anima* e di *mente* capace di queſte operazioni. Ma non per queſta diverſità di natura, il corpo e l' anima coſtituiſcono due eſſeri fra loro diſtinti ed indipendenti l' uno dall' altro, nè la loro unione può aſſomigliarſi a quella del Nocchiere alla nave, ſiccome l' immaginò Platone. Giacchè, ſecondo la comune filoſofia, il corpo e l' anima ſi riguardano come due eſſeri incompleti e tendenti ad unirſi vicendevolmente, per formare un tutto individuo di terza ſpecie, che non appartiene più nè alla claſſe della materia bruta, nè a quella dello ſpirito puro. Queſto tutto è appunto l' uomo, compoſto di due precipue

(1) Vedi ſopra nota (c) p. 36.

cipue parti di natura totalmente diverſa, ma coſtituenti una ſola ed unica ſoſtanza, un ſolo ed unico eſſere individuo, una ſola Perſona. In virtù della quale unione, tutto ciò che all' uomo compete non dee attribuirſi all' anima o al corpo eſcluſivamente, come ſe uno di eſſi operaſſe. iſolatamente ed indipendentemente dall' altro. E ſe ſuol dirſi, che l' anima *percepiſce*, *giudica*, *vuole*, *opera*, ſempre s' intende in quanto è al corpo unita: parimente non ſi dice, che il corpo vive, ſi nutriſce, vegeta, che in quanto è dall' anima informato (1).

Poſta dunque la dipendenza mutua di queſte due parti, e poſto che noi non poſſiamo avere una cognizione dell' anima indipendentemente dal corpo a cui è unita, ſiccome poſſiamo beniſſimo avere una piena cognizione di un corpo eſanime, par che ſia difficile di ſtabilire una ſcienza dell' anima ſeparatamente dall' organo corporeo con cui forma un tutto individuo, cioè la Perſona ch' è il ſoggetto di tutte le azioni e paſſioni attribuite or all' anima, or al corpo.

Fin quì non ho conſiderato che ſemplicemente, la dipendenza mutua dell' anima e del corpo fra loro, dove non ſi ſa decidere, ſe ſia il corpo che porta e regge l' anima, o queſta quello; e mi è ſembrato poterne legittimamente conchiudere di non doverſi dividere la ſcienza dell' anima da quella del corpo con cui forma un tutto individuo di terza ſpecie. Ma che diraſſi, ſe ſi conſidera, quanto fortemente preponderi la dipendenza dell' anima intellettiva dal corpo? Baſta fare attenzione a quel

(1) Vedi ſopra nota (g) p. 44.

a quel tanto che di volo ne accenna l' Ab. Genovesi parlando dell' uomo ; „ A conſiderarlo d' „ appreſſo , dic' egli , ſi vede , che l' eſſere di ani- „ male n' è la baſe, ſu cui ſi appoggia il proprio „ eſſere d' uomo , ed a cui indiviſibilmente ſi avvi- „ ticchia in queſta vita terreſtre . L' animalità ſem- „ bra un tronco ſelvaggio, ſu cui è l' uomo inneſtato. „ Tutte le funzioni della mente , eziandio le più „ ſublimi , tutto quanto ſente , penſa , patiſce , „ gode , à un attaccamento con queſta baſe , at- „ taccamento ſi ſtretto , che non ſarebbe poſſibile „ formarſi alcun giuſto concetto delle azioni e „ paſſioni dall' animo , ſenz' avere un abozzo „ almeno ed un leggiero diſegno del corpo e dell' „ animalità del corpo " (1) .

In fatti è da notarſi , che i più coſpicui pſicologi moderni , ed il N. A. in particolare non ſanno diſpenſarſi dal ricorrere in ogni occaſione al meccanismo dell' organo corporeo per la ſpiegazione delle operazioni proprie dell' anima intellettiva . Se dunque ſi è d' accordo ſu di ciò , che la neceſſaria ed incalcolabile dipendenza dell' anima dal corpo non permette di trattar di quella ſeparatamente dall' organo corporeo , par che ſia ſuor di dubbio la impoſſibilità di una pſicologia , oſſia di un trattato dell' anima ſola . E quantevolte queſte due parti componenti un tutto individuo ſi debbono ancora unitamente ſtudiare , chi non vede , che un tale ſtudio , ne mena direttamente a quello del corpo umano animato e vivente ? Tal è il punto di veduta ſotto il quale fu riguardato

(1) *Metafiſica italiana P. III. Antropologia c. 1. §. 1.*

dato altra volta il trattato dell anima. *De anima, ſive de corpore animato* (1). Sicchè, in vece di proporſi a giovanetti un trattato dell' anima ripieno di notizie relative alla organizzazione corporea non ancora da eſſi ſtudiata, ſiccom' è appunto la preſente pſicologia, ſarebbe miglior conſiglio il proporre lo ſtudio dell' uomo, avvalendoſi dell' apertura, che, in viſta di queſte conſiderazioni, ne diede l' Ab. Genoveſi, allorchè nella matura età ſi determinò a dare nella Metafiſica italiana l' *antropologia* in luogo della pſicologia, ſenza che niuno abbia ſaputo finora profittare de' ſuoi lumi a vantaggio della gioventù, e rendergliene il giuſto tributo in faccia agli Stranieri, che poco l' ànno conoſciuto ed apprezzato.

Fin' ora non abbiamo ragionato ſulla poſſibilità della pſicologia che nella ipoteſi del Genoveſi, paſſiamo a vedere, quale potrebb' eſſere la ſua ſorte nel ſiſtema di Condillac.

Suppoſto adunque che prevaleſſe la ſua idea, di doverſi cioè tutte le facoltà ed operazioni dell' anima dedurre da un ſol principio, che ſarebbe, ſecondo lui, la ſenſazione; in tal caſo la noſtr' anima non ſarebbe che il principio ſenſitivo. E ſiccome i moderni metafiſici vogliono attribuire all' iſteſs' anima la virtù animatrice del corpo, oſſia la ſua vitalità, ſi dovrebbe convenire ancora, che il principio della ſenſibilità foſſe altresì quello della vita del corpo. Or, ſe ſi domanda, quale riputar ſi dee, tra la forza ſenſitiva e l' animatrice, la dote fondamentale dell' altra? niuno certamente potrà

(1) *Philoſophia Auguſtiniana Phyſicæ Part. III. tom. V. p. 221.*

potrà concepire la ſenſibilità prima della vitalità, mentre quella non può aver luogo ſenza queſta. Sicchè, dovendoſi riguardare la ſenſibilità come una ſeguela della vita, ed il principio vitale come la radice della ſenſibilità, ne ſeguirebbe che l'anima doveſſe conſiſtere propriamente nel principio vitale. La pſicologia in queſto caſo non ſarebbe che un trattato del principio vitale, e dei fenomeni della vitalità propria della ſpecie umana; coſe che rientrano di pieno diritto nella fiſiologia del corpo umano animato e vivente.

Dagli eſempj di queſti due ſiſtemi, di Genoveſi e di Condillac ſi può facilmente argomentare, qual debba eſſere la ſoluzione dei queſiti propoſti ſulla vita, la ſenſibilità, e la razionalità; cioè, ſe debbano ripeterſi da tre principj diſtinti e diverſi, o da due, o da un ſolo; e nel caſo che il principio vitale del corpo foſſe tutto diverſo dal razionale, vedere, ſe la ſenſibilità ſia dipendente dal principio vitale, come una ſeguela ed un attributo della vita propria del regno animale, opure non ſia che una coſa iſteſſa col principio razionale, ſiccome opinò Carteſio contro tutta l'antica filoſofia. E quantevolte uno debba eſſere il principio di tutti i fenomeni dell'uomo vivente, eſaminare qual ſia la dote fondamentale di tutte le altre, cioè, ſe la vitalità ſia la ſorgente della ſenſibilità e della razionalità, o queſta ſia il principio della vita corporea, e della ſenſibilità. E tutto ciò dimoſtra evidentemente l'impoſſibilità di avere una vera ſcienza dell'anima indipendente da quella dell'organo corporeo, e diverſa dalla ſcienza dell'uomo.

Tutto ciò che finora ſi è detto non à riguardato che la pſicologia ordinaria delle ſcuole, ma eſſendo piaciuto al N. A. di concatenare coll'antica la

nuova, che ſi fa conſiſtere nell' *analiſi delle facoltà e delle operazioni dell' anima*, perciò biſogna eſaminare ancora brevemente, in quale poſizione queſta ſi trovi, per vedere ſe poſſiamo luſingarci di averne una vera, e atta, e completa.

Se la pſicologia delle ſcuole dev' eſſere rimpiazzata da una nuova ſcienza dell' uomo fondata ſulla zoonomia e ſulla fiſiologia particolare del corpo umano, ſarebbe una maſſima ſconcezza il volere in queſta ſeconda parte proſeguire ſulle antiche tracce nel far l' analiſi del ſiſtema intellettuale e morale dell' uomo. Dopochè ſi ſarà fiſſata la teoria della vitalità e di tutt' i fenomeni della vita propria della ſpecie umana, quale incoerenza non ſarebbe il ragionare tuttavia ſul termine vago ed incerto di *anima*, delle ſue facoltà ed operazioni? Ma vediamo qual ſia lo ſtato attuale di queſta parte della metafiſica.

I. Sul principio vorrei che i moderni metafiſici analizzatori dell' umano intelletto ſi rivolgeſſero finalmente ad oſſervare, quanto arbitraria ſia ed incoſtante la enumerazione delle umane facoltà, e ciò in conſeguenza della loro pſicologia; di che ne ò accennato già qualche coſa nella Logica, nòta (b) p. 92.

Un' antica partizione portava *memoria*, *intelletto e volontà*: un altra ne numerava cinque; la facoltà *vegetativa*, *ſenſitiva*, *appetitiva*, *locomotiva*, *e intellettiva* (1): Il Bruchero c' informa di un altra più curioſa enumerazione delle attribuzioni dell' anima concepita così: *de animæ partibus tribus*, (*concupiſcens*, *iraſcens & ratio-*

na-

(1) *Philoſ. Auguſtiniana tom. V. P. III. Phyſicæ c. IV.*

nalis,) *virtutibus quatuor* (*prudentia*, *fortitudo*, *juſtitia*, *temperantia*) *facultatibus quinque mens*, *cogitatio*, *judicium ſive opinio*, *imaginatio*, *ſenſus* (1). Bacone poſe, memoria, immaginazione, ragione. Ad alcuni piacque richiamar tutte le operazioni procedenti da queſto principio animatore dell' uomo a due principali facoltà, l' intelletto e la volontà. Il Genoveſi ancor egli amò queſta diſtinzione di facoltà principali e ſecondarie, mettendo nella prima claſſe l' intelletto, la libertà e la forza motrice (2). All' intelletto riduſſe la ſenſazione, la percezione, l' immaginazione, il giudizio, il raziocinio, la riflеſſione, l' aſtrazione, la memoria: alla libertà, i deſiderj, le inclinazioni, le paſſioni, gli afferti &c. Ma nella logica italiana ſi ſpiegò diverſamente nella enumerazione delle principali facoltà dell' anima, dicendo, intelletto, appetito, libertà, forza ſenſitiva, forza animatrice, forza motrice del corpo (3). Il P. Soave ne numera ſei, che ſono la facoltà di ſentire, di riflettere, di conoſcere, di ricordarſi, di volere, di operare. Nel che molto ſi è diſcoſtato dall' Ab. Condillac, ſuo prototipo, il quale ancora ne numera ſei, ma diversamente concepite, cioè, attenzione, paragone, giudizio, riflеſſione, immaginazione, raziocinio, che riduce tutte alla facoltà di ſentire, di cui non ſono che altrettante modificazioni diverſe. Queſto è quello che dice nella logica, ma nel corſo di ſtu-

(1) *Bruckeri Hiſt. Phil. tom. III. Period. II. P. II. §. 3 p. 535. ex Joan. Damaſceno edit. Le Quien. tom. I. p. 574.*

(2) *Artis logico-criticæ lib. I. c. 1. §. 7. 10.*

(3) *Lib. I. c. 1. §. 2.*

dj, lezioni preliminari, articolo ſecondo diſtingue *intelletto* e *volontà*; ſubordinando a queſta tutte le operazioni che naſcono dal biſogno, come i deſiderj, le paſſioni &c. e a quello le altre che naſcono dall' attenzione, quelle ſteſſe che nella pagina precedente aveva dedotte dalla ſenſazione: aggiugnendo, che queſte due facoltà, intelletto e volontà ſono compreſe in una facoltà più generale che ſi nomina *penſiero*. Il Sig. Daube nella ſua Ideologia riduce anch' egli tutte le facoltà e rispettive operazioni all' intelletto e alla volontà; sotto il primo comprende il *ſentimento* della propria eſiſtenza, che diſtingue dalla *ſenſazione*, ſiccome indipendente dal corpo, l' atteuzione, l' aſtrazione, la memoria, il paragone o giudizio, il ragionamento, la riſleſſione, l' immaginazione; alla ſeconda riduce la libertà, i deſiderj, le paſſioni &c. Il Senatore Deſtutt-Tracy inſiſtendo ſull' idea di Condillac della *ſenſazione traſformata*, non laſcia di traſcegliere quattro principali operazioni, ch' egli chiama *elementari*, o *primarie*, perchè a queſte ſi riferiſcono tutte le altre, cioè ſenſibilità, memoria, giudizio, volontà, le quali, dic' egli, non ſono che altrettante modificazioni dell' unica facoltà di ſentire. Mille altri eſempj addur ſi potrebbero di una sì arbitraria incoſtanza, perchè ogn' uno conoſca chiaramente, quanto ſiano poco ſicure le analiſi che ſi danno dell' umano intelletto. In queſta poſizione domando, ſe durante queſt' anarchia poſſiamo ſperare un analiſi vera ed eſatta del ſiſtema intellettuale e morale dell' uomo?

II. Giovanni Locke aveva già notata la eſtrema difficoltà di eſprimere gli atti interni dello ſpirito per via di parole valevoli a darne agli altri

tri delle idee chiare (1). Egli aveva puranche notato, quanto avesse contribuito a ritardare i progressi della cognizione di questa parte di noi medesimi, la consuetudine di parlare delle differenti operazioni o azioni dello spirito sotto il nome di *facoltà* (2). Dond' è poi venuta la distinzione tra *facoltà* ed *operazioni*, e tra facoltà *primarie* e *secondarie:* assegnando ad ogni operazione interna, o per meglio dire, ad ogni speculazione sulle interne operazioni, una facoltà propria. Il medesimo Autore aveva parimente avvertito in proposito delle due principali facoltà *intelletto* e *volontà*, gl' inconvenienti che nascevano dalla comune maniera di parlare delle facoltà dell' anima, come se fossero degli esseri reali che producessero gli atti rispettivi di concepire, di volere, di ricordarsi, d' immaginare &c. „ Io temo, diceva egli, che „ questa maniera di parlare delle facoltà dell' ani„ ma non abbia fatto venire a molte persone l' „ idea confusa di altrettanti agenti ch' esistono „ distintamente in noi, che ànno differenti fun„ zioni e differenti poteri, che comandano, ob„ bediscono ed eseguono diverse cose, come se „ fossero altrettanti esseri fra loro distinti; cosa „ che à partorito una quantità di vane dispute, „ di discorsi oscuri e pieni d' incertezza sulle „ questioni relative a questi differenti poteri dall' „ anima " (3).

Non è già ch' egli rifiutasse all' anima e al corpo le loro proprie facoltà, o che volesse riprovare interamente il dizionario ed il linguaggio da

(1) Essai liv. II. c. XXI. §. 15.
(2) *Ibid.* §. 20.
(3) *Ibid.* §. 6.

lunga ſtagione ricevuto, ma ciò dice ad oggetto ſolo di rilevare l'errore commeſſo nel ſervirſi di queſti termini di tante facoltà diverſe dell' anima, parlandone come di altrettanti agenti, che ànno le loro particolari attribuzioni; e per far avvertire in modo particolare, che l' uomo è propriamente L' UNICO AGENTE, a cui competono e da cui procedono tutte le azioni diverſe, che ſogliono attribuirſi a tante facoltà dell' anima o dello ſpirito (1).

Queſt' ultima oſſervazione ſoltanto quì accennata è quella ſulla quale conveniva ſeriamente meditare per capirne tutto il valore, la forza, l' eſtenſione e l' importanza. E ſiccome ſi trova già ſufficientemente sviluppata più ſopra nella nota (g) p. 44. s' invitano perciò i giudizioſi lettori a rileggerla in queſto luogo; perchè poſſano preſervarſi dall' errore comune dei Metafiſici pſicologi, i quali, parlandoci ſempre dell' anima o del corpo, e mai dell' uomo, diſtruggono, ſenza penſarvi, quella ſtrettiſſima e ſoſtanziale unione da eſſi medeſimi ſtabilita fra queſte due parti, onde riſulta un tutto individuo, una ſola perſona, un agente ſolo; e con ciò diſtruggono parimente l' unità della operazione, la quale non può procedere in parte da una ſoſtanza e in parte da un' altra, ma procede veramente dalla Perſona, oſſia dal Compoſto di anima e di corpo denominato *uomo*. Se pur non voglia uno dichiararſi per la filoſofia platonica, la quale, riducendo tutto il vincolo di unione tra l' anima ed il corpo, ad una ſemplice aſſiſtenza, fa conſiſtere la Perſona e l' agente nell' anima ſola; ed a queſta unicamente aſcrive tutto ciò che l' uomo fa e patiſce. Dal qual' errore ci ri-

(1) §. 18. 19. 20. 21.

richiama per l' appunto la predetta oſſervazione di Loke.

III. Non oſtante ciò, ſi è proſeguito ſull' iſteſſo tenore di linguaggio; facendoſi tanto caſo dei nomi di *anima* e delle ſue facoltà, che ſecondo la fraſe comune, par che non più ſia l' uomo, e nè anche l' anima che ſente, ritiene, ſi ricorda, combina, giudica, ragiona, immagina, &c.: ma la ſenſibilità, la memoria, la ragione, la fantaſia &c.: e l' anima non ſia che il ricettacolo di tanti diverſi agenti, dei quali uno è nella parte ſuperiore, l' altro nella inferiore; uno comanda, un altro ubidiſce, un terzo ricalcitra; o come altri ſi eſprimono, una parte dell' anima comanda il bene, un' altra il male, ed una terza ubbidiſce or all' una, or all' altra. E ſe al preſente non più ſi ammette l' intelletto paziente ed agente degli Scolaſtici, non ſi laſcia però di riconoſcere il *ſenſo* e l' *intelletto* come due potenze interamente diſtinte, delle quali una riceve le notizie particolari ed individuali, e l' altra crea le univerſali: una che non ſente, nè porta l' uomo che agli atti animaleſchi, l' altra che lo illuſtra, lo innalza, lo guida per la ragione. Dippiù evvi nell' anima ſteſſa una facoltà che riceve le notizie, un' altra che le conſerva e le ſomminiſtra nel biſogno; una terza le combina ſecondo la verità e nelle regole, una quarta le accozza con eſtrema bizzarria &c. &c. &c. Queſto è il riſultato delle formole comuni dei pſicologi analizzatori delle facoltà dell' anima: o piuttoſto della mal' immaginata partizione dell' anima in tante potenze o facoltà diverſe. Siamo dunque tuttavia, dopo tante analiſi dell' umano intelletto, nella poſizione medeſima in cui ſi era prima di Locke, quando cioè decidevaſi af-

fermativamente nella queſtione, ſe le potenze dell' anima ſiano realmente diſtinte dall' anima ſteſſa, e ſe una facoltà è diſtinta realmente dall' altra: *an potentiæ animæ diſtinguantur realiter ab ipſa anima; an realiter ipſæ potentiæ inter ſe diſtinguantur* (1). Queſtione, ſoggiugne Leibnitz, che à eſercitato per lungo tempo le ſcuole tra i *Reali*, che ſtavano per l' affermativa, ed i *Nominali*, ch' erano per la negativa (2).

IV. Molti altri conſimili avviſi aveva dati con tanto a corgimento queſto primo Anatomiſta dell' umano intelletto, dai quali avrebbeſi potuto ritrarre gran profitto, ſe non foſſimo ſtati ſedotti e quaſi ammaliati da una immaginaria pſicologia, la quale, non ſapendo altrimenti ſpiegare i fenomeni della vitalità nell' uomo, ricorſe alla pluralità delle anime, a ciaſcheduna delle quali aſſegnava le ſue proprie attribuzioni, colle rispettive potenze o facoltà: e quindi, uscite di moda le due e le tre anime, tutte le attribuzioni le richiamò in quella che riputavaſi la più nobile, immaginando a tal' effetto, di dover eſſa contenere eminentemente le virtù delle anime di ordine inferiore. Ma i lumi poſteriormente acquiſtati, mal combinandoſi coll'antico ſiſtema, e volendoſi ciò non oſtante ad ogni patto aſſociare il vecchio col nuovo, ciaſcheduno ſi è data la libertà di prendere quella ſtrada, che immaginava potergli meglio riuscire secondo le ſue personali vedute; senza eſſerſi mai rivolti a conſiderare seriamente, non eſſere altro queſte decantate facoltà, che al-

(1) *Philoſ. Auguſtin. ibid. c. IV. p. 276.*
(2) *Nouveaux Eſſais ſur l' entendement humain. liv. II. c. XXI. §. 6.*

alcuni vocaboli più o meno inesatti, adoperati per esprimere la causa ed il principio di quei fenomeni che in noi medesimi sperimentiamo in qualità d' individui della specie umana. E sotto questo punto di veduta furono pur in parte riguardate da uno dei più sottili pensatori dell' antichità, s. Agostino, il quale dopo aver data la sua definizione dell' anima, osserva, che riceve diverse denominazioni, *variis nuncupatur nominibus: Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit, dum intelligit mens, dum discernit ratio, dum recordatur memoria, dum vult voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus, ...* (*De Spiritu & anima*). Se dunque la nostra pscicologia ci à fatto perdere finanche la traccia dello studio cotanto interessante di noi medesimi, qual maraviglia, se per mancanza di principj fissi e stabili, ci siamo sparpagliati, e ne andiamo errando quà e là senza poterci riunire e metterci nel retto sentiero?

V. Ma, come sperare di poterci una volta riunire ed indovinare il retto sentiere, se non c' intendiamo? Quelle che uno chiama *facoltà*, un altro le denomina *operazioni*, ch' è quanto il confondere la potenza coll' atto. Quelle che per uno sono facoltà *principali*, per altri sono *secondarie*. Gli antichi avevano così bene distinte due specie di atti della potenza e facoltà cognitiva dell' uomo, che dinotavano con i vocaboli di *sentire & intelligere*, per indicare colla prima espressione le sensazioni e le notizie acquistate direttamente per i sensi corporei, e colla seconda, quelle di un ordine superiore, ossiano di cose non

soggette ai sensi, e visibili soltanto all' acume della *mente*, dell' *intelletto*, della *ragione*. Venuto Cartesio, volle comprendere le sensazioni sotto la voce *pensiero*, adoperata prima per indicare particolarmente gli atti e le cognizioni di questa seconda specie. Per lo contrario i moderni Lockiani sotto la voce *sensibilità* comprendono ancora le operazioni le più nobili e sublimi della mente umana, espresse colla particolare denominazione di *pensiero*; e ciò non per altro se non perchè piacque ai Signori Condillac e Destutt-Tracy di prendere per sinonimi le parole *pensare* e *sentire*, ed applicare in conseguenza i termini di *sentire* e *sensazione* alla memoria, al paragone, al giudizio, al raziocinio, alla riflessione, all' attenzione, alla volontà &c. il primo dicendo di queste operazioni, non essere altro che la *sensazione trasformata*, ed il secondo, che la memoria consiste nel *sentire delle rimembranze*; il giudizio, nel *sentire dei rapporti*; la volontà, nel *sentire dei desiderj*.

Che se ci rivolgiamo al significato dei vocaboli esprimenti le diverse facoltà ed operazioni dell' anima, quale arbitrio! quanta incostanza! Il N. A. ne à dati frequenti esempj, notando egli medesimo i sensi particolari nei quali dipartivasi dalla comune dei logici e metafisici; e noi ancora l' abbiamo già osservato nella logica in proposito della distinzione da lui fatta tra *sensazione* e *percezione*, del senso dato alla parola *riflessione*, a quello della facoltà di *conoscere*, della voce *idea* (1). In vista delle quali considerazioni ardisco affermare di

(1) Logica p. 97. 102. 259. seqq. nelle note.

di non poter noi andare avanti nell' analiſi dell' umano intelletto fintanto che durerà queſto arbitrio nel dare il ſenſo alle voci di cui ſi dee far uſo: ma eſſere aſſolutamente neceſſario di darvi principio dal fiſſarne un dizionario ſecondo il ſenſo dato ai vocaboli dalla comune degli Autori più accreditati; nè procedere a coniare nuove maniere di dire, o dare ai vocaboli un ſenſo diverſo dall' uſo ricevuto, ſe non dopo il più maturo eſame. Ma non è queſto il luogo di trattar delle leggi ſecondo le quali dovrebb' eſſere diretto queſto dizionario. Solamente dirò, che incaminandoci all' analiſi predetta per queſta via, troveremo in eſſa il rimedio allo ſconcio ripreſo da Locke di riguardare le facoltà ed operazioni attribuite all' anima come altrettanti eſſeri aventi delle particolari attribuzioni, mentre altro non ſono che vocaboli adoperati per eſprimere le noſtre interne modificazioni ed operazioni. Sicchè in vece di più quiſtionare, ſe il *ſentimento* ſia diverſo dalla *ſenſazione*, ſe la *cognizione* ſia diverſa dal *giudizio*, ſe la *ſenſazione*, l'*idea*, la *percezione* ſiano una coſa iſteſſa o no, l'affare ſi riduce a determinare il ſignificato preciſo di ciaſcheduna voce.

VI. Quanto poi all' articolo in cui ſi fa oggi propriamente conſiſtere l'*analiſi dell' umano intelletto*, quello cioè che riguarda la *generazione* e la *filiazione* delle ſue facoltà ed operazioni, come ancora l'origine delle idee e di tutte le umane cognizioni, che per mezzo delle medeſime ſi acquiſtano, ne ſiamo in gran parte debitori all' Ab. Condillac, il quale, vedendolo da Locke omeſſo, procurò di ſupplirvi nelle due opere ſulle ſenſazioni, e ſull' origine delle umane cogni-

zioni. L'iſteſs' oggetto ſi propoſe il Sig. Bonnet nell'analiſi delle facoltà dell'anima. Quindi, divenuta di moda l'analiſi predetta, tutti gli altri che ſe ne ſono occupati, àn preſo ciaſcuno una via diverſa. Ma per l'ordinario non ànno avuto in mira che una ſola parte del ſiſtema umano, voglio dire, quella che comprende le cognizioni ed i mezzi di conoſcere, con qualche quiſtione ſulla volontà e la libertà, ſenza molto curarſi delle propenſioni ed inclinazioni naturali, delle paſſioni, abitudini, carattere morale, attività, e ſimili altre conſiderazioni, che unite alle precedenti formano tutto il compleſſo del ſiſtema intellettuale e morale dell'uomo; ch'è l'oggetto proprio e più intereſſante della cognizione di noi ſteſſi.

In ſecondo luogo è da notarſi, che il metodo della ſtatua immaginato dai Signori Condillac e Bonnet non può condurre che a dei riſultati romanſeſchi, giacchè i noſtri ſenſi e le facoltà intellettuali colle riſpettive operazioni e conſeguenti cognizioni e idee non ſi ſviluppano certamente a quel modo; e, ſiccome oſſerva giudizioſamente il P. Soave, „ di troppa cautela fa di meſtieri per „ non cadere in ſuppoſizioni ineſatte, e non im„ preſtare alla ſtatua limitata ad uno o due ſenſi „ quello che coll'ajuto di tutti ſimultaneamente „ proviamo in noi ſteſſi “.

Nulla quì dico degli altri metodi dettati piuttoſto dall'arbitrio delle mire perſonali, che fondati ſu di principj fiſſi, incontraſtabili ed univerſalmente riconoſciuti. Sicchè, dovendo riſchiare di proporre il mio qualunque ſiaſi avviſo, dirò, che ſe ſi deſidera di conoſcere qual ſia in verità il primo ed originale ſtato dell'umano intelletto,

ed

ed in qual' ordine si sviluppano e si manifestano le diverse proprietà e doti caratteristiche della natura umana, non vi è altro mezzo che d' imprendere a considerarlo dai prim' istanti della sua vita; cominciando dall' embrione animato già, e studiarne le fasi diverse fino all' adulta età, e al pieno uso della ragione, formata però in una società civilizzata, senza lasciare di mettere a calcolo la condizione dell' uomo selvaggio; avendo sempre l' attenzione di rilevare i rapporti del sistema intellettuale e morale colla fisiologia, per la corrispondenza costante che vi è tra lo sviluppo e la condizione dell' organo corporeo con quello delle facoltà ed operazioni del principio pensante ed attivo.

VII. Tommaso Reid, il quale concepì una giusta idea di una tale istoria, e ne conobbe tutto il merito e l' importanza, la credè impossibile, sulla persuasione di non potersi altrimenti eseguire, che nel caso che taluno potesse conservar la memoria dei primi momenti della sua esistenza, e degli stati successivi della prima infanzia: cosa che la Natura non à posta in nostro potere. Ma i filosofi analizzatori dell' umano intelletto, ed il N. A. in particolare àn fatto vedere, come vi si possa supplire, quasi con eguale successo, colle loro diligenti osservazioni e riflessioni sullo stato della prima infanzia, di cui si occupano di tratto in tratto. Dunque non resta che a fare di proposito e compiere quell' opera che si è già intrapresa per parti distaccate, di cui cominciò a dare un picciol saggio il Sig. Buffon nelle sue riflessioni sullo stato dell' infante al momento della sua nascita, che per modestia si astenne di portare avanti. Un' istoria di tal fatta potrebbe sola disci-

frare

frare quali ſiano i principj primitivi, e la coſtituzione originale dello ſpirito umano, e diſtinguerla da tutto ciò ch' è acceſſorio, avventizio, acquiſito. Eſſa ſola, dice Reid, merita il titolo di un' analiſi vera delle facoltà umane. E fino a che non ſi ottiene, non ſi dee ſperare un analiſi esatta delle medeſime (1).

Ricerche di tal fatta, che formar dovevano la prima baſe della ſcienza dell'anima umana, non per altro ſi ſono perdute di viſta, ſe non perchè, facendo più attenzione alla parola che alla coſa, ci ſiamo arreſtati alla voce di *anima*, e di *ſpirito*, e poi ſiamo andati cercando, qual ne foſſe la natura e l' intima eſſenza. Il che à fatto sì che la difficoltà della quiſtione già molto grave in ſe ſteſſa, ſi è accreſciuta smiſuratamente per queſta ſpeculazione ſulla natura dell'anima, ed aſſai più per eſſerſi voluto indagare, dietro la nozione aſtratta di materia e di corpo, ſe l' anima foſſe corporea e materiale, o no. Sotto il quale aſpetto conſiderata la quiſtione ſi è trovata difficiliſſima sì per l' affermativa, che per la negativa; perchè ſe da una parte s' incontra della ripugnanza nel concepire il penſiero come un modo, un attributo, un atto di una ſoſtanza corporea e materiale, neppure ſi può intendere dall' altra, come una ſoſtanza di natura totalmente diverſa, cioè affatto *incorporea* ed *immateriale*, poſſa ricevere in ſe le forme delle coſe corporee, rappreſentarſele in tutta la loro na-

(1) *Recherches ſur l' entendement humain chap. 1. Sect. 2.*

naturalezza ed eſtenſione, riceverne tutte le modificazioni poſſibili, ed eſſere talmente soggetta all' organo corporeo, che ſegua per ogni lato le ſue vicende.

VIII. Dalle riflessioni, oſſia dai dubbj propoſti ſulla poſſibilità di una pſicologia ſi è ricavato 1°. che una ſcienza della ſol' anima ſeparatamente dall' organo corporeo con cui forma un tutto individuo non è poſſibile; 2°. che in vece dovrebbe ſoſtituirviſi la ſcienza dell' uomo secondo le indicazioni già suggerite di sopra; 3°. che in queſta, venendoſi all' articolo *anima*, in luogo di ſpeculare ſu di queſto vocabolo di ſignificato cotanto vago ed incerto, dee l'attenzione rivolgerſi unicamente a ricercare qual ſia il principio della vitalità, della ſenſibilità e della razionalità che nell' uomo ſi ravviſa; 4°. eſaminare, ſe queſti tre ordini di fenomeni provengano da tre diverſi e diſtinti principj, o da due, o da uno ſoltanto, 5°. poſto che procedano da un ſolo, vedere qual ſia di queſt' unico principio la dote genitrice, fondamentale delle altre, cioè, ſe il penſiero naſca dal principio vitale, o la vita del corpo derivi dal principio penſante. 6°. che dalla dilucidazione di cotali punti doveva dipendere la quiſtione della natura dell' anima. 7°. che sarebbe una maſſima ſconcezza il proſeguire l' analiſi delle così dette facoltà dell' anima ſull' antica pſicologia 8°. in conseguenza, che non ſi può ſperare un analiſi vera, eſatta, completa dell' umano intelletto ſe non è baſata ſull' antropologia predetta, e corretta nel metodo di trattarla. Senza ciò non mi reſta che a conchiudere coll' Ab. Genovesi, il quale, conſiderando lo ſtato attuale del-

delle coſe in ordine alla mente umana, diſſe, che una tale cognizione *ſuperava la capacità del noſtro intelletto*: „ E ſia queſto, dic' egli, il „ primo paradoſſo il più grande, che ſi poſſa con „ verità dire in filoſofia, che la mente noſtra, „ per cui le altre coſe conoſciamo, ſia affatto „ ignota a ſe ſteſſa " (1).

IX. E dell'anima de' bruti che diremo, a cui c' invita il N. A. colla comune dei Metafiſici, aggiugnendo al trattato dell' anima umana un appendice ſu quella *delle beſtie*? Ecco in poche parole ciò che ne penſo.

Facendoſi attenzione alla diſtanza ſmiſurata, che paſſa tra il grado di animalità che conviene ai *zoofiti*, ai *cruſtacei*, ai *teſtacei*, e quella che ſi ravviſa negli animali che diconſi perfetti, in quanto ſi avvicinano più alla organizzazione dell' uomo, ſi comprenderà facilmente, che ſe vi debb' eſſere una proporzionata e corriſpondente differenza tra la ſenſibilità dei primi e de' ſecondi, ſi ſono molto ſmarriti dal retto ſentiere tutt' i Metafiſici, i quali àn preteſo trattare dell' anima degli animali in generale, indipendentemente da quelle notizie dell' iſtoria naturale che riguardano il regno *animale*. Le quali notizie, ſe foſſero ſtate premeſſe, avrebbero ſubito fatto conoſcere, non eſſer queſto un affare della loro metafiſica, ma piuttoſto della Fiſica, e propriamente dell' Iſtoria naturale: nè poterſi trattare in generale dell' anima degli animali, ma per lo contrario doverſi ſtudiare ſeparatamente il ſiſtema di ciaſcheduna ſpecie in parti-

(1) Lettera II. all' Ab. Conti. n. 2. 3.

ticolare, e quindi vedere, ſe la ſopraccennata diverſità, oſſia, ſe i due ſopraccennati eſtremi del regno animale permettevano la quiſtioue generale ſull' *anima de' bruti*, giuſta la fraſe delle ſcuole. Quanto diverse sono le vedute dei Naturaliſti da quelle dei Metafiſici sul conto degli animali! Mentre il Metafiſico tratta dell' anima delle beſtie in generale, il Naturaliſta vi dice, che le leggi universali del regno animale non possono eſſere che il risultato delle oſſervazioni fatte sopra ciascheduna specie in particolare: vuole, che ſi diſtingua e ſi ſtudj diligentemente negli animali quel ch' eſſi ànno di comune cogli altri corpi organizzati e viventi, da ciò che conviene al carattere proprio di animalità; nel determinare il quale pur egli ſi vede così dubbioſo ed incerto, che crede la più difficile coſa l' aſſegnare i confini tral regno vegetabile e l' animale; giacchè ſi ravviſa tra l' uno e l' altro una gradazione affatto indiſcernibile; talchè, per non parlare che del regno animale ſoltanto, mettendoſi a confronto una ſpecie dell' infimo grado con un' altra del grado ſupremo, non ſi ſa decidere, ſe la prima debba aſcriverſi tral regno animale o piuttoſto tral vegetabile: in conſeguenza di che vi fa oſſervare, che il cane, a cagion d' esempio, è più animale di un inſetto, queſto più animale di un oſtrica, l' oſtrica più di un zoofito, il zoofito più animale di un gall' inſetto &c. nè sa determinare, se in tutti gli animali ſi trovi sensazione, che credeſi comunemente la caratteriſtica dote dell' animalità.

Qualora ſi avranno per vere le sopradette oſservazioni, ſi dovrà confeſſare, che ſiaſi molto er-

errato 1°. nel trattare dell' anima de' bruti antecedentemente allo ſtudio della ſtoria naturale per quella parte che riguarda il regno vegetabile ed animale, 2°. nel trattarne in generale, mentre l' iſtoria naturale degli animali eſiggeva piuttoſto che ſi ſtudiaſſe prima ciò che riguarda l' anima, oſſia il principio vitale e ſenſitivo di ciaſcheduna ſpecie; 3°. Diſputando ſull' anima umana prima di aver niente detto di quella degli animali ſecondo i lumi della ſtoria naturale; mentre ſi è già oſſervato, ch' eſſendo l' uomo un animale, richiedeva il giuſto metodo di eſaminar prima ciò che gli conviene per queſta parte, e quindi procedere ad eſaminare ciò che gli compete come uomo. Ora per decidere il primo articolo biſognava incominciare dal fiſſare le leggi dell' animalità, e quel tanto che poteva determinarſi ſull' anima de' bruti in generale, per aprirſi così la ſtrada alle caratteriſtiche diſtintive della ſpecie umana. Ma i Metafiſici àn fatto tutto il contrario, trattando dell' anima delle beſtie, come un corollario di quella dell' uomo. Ed avendo ſuppoſto in propoſito dell' uomo, che il principio penſante ſia pur quello della vita e della ſenſibilità; che queſta in particolare non poſſa convenire ad una coſa corporea e materiale, ed in conſeguenza, che il principio ſenziente conoſciuto ſotto il nome di *anima* eſſer doveſſe affatto incorporeo ed immateriale, non è maraviglia, ſe ſiaſi data puranche alle beſtie un' anima incorporea, immateriale, ſpirituale, contro tutta l' antica filoſofia, ed anche contro quelli ſteſſi filoſofi che volevano l' anima dell' uomo tutta incorporea e ſpirituale, mentre nella materialità dell'

dell' anima delle beſtie facevano conſiſtere la ſua differenza da quella dell' uomo.

Tutto ciò che ò qui propoſto era un debito di ſchiarimento a quel tanto che aveva detto nel Tentativo in propoſito del vocabolo *materia* e degli eſſeri *ſpirituali* e *materiali*. Dove aveva voluto notare 1°. con quanta temerità ci foſſimo impegnati a fondare una pſicologia; 2°. quanto falſa foſſe la via che ſi era preſa per riuſcirvi.

DI-

DISCORSO SUL PRETESO LEGAME

TRA LA SPIRITUALITA' DELL' ANIMA E LA SUA IMMORTALITA'.

NELl'atto che tutti ſon d'accordo nel confeſſare la difficoltà eſtrema di penetrare nella natura intima delle coſe, ancorchè ſia di quelle che vediamo e tocchiamo, tutti però vogliono pronunziare definitivamente ſulla natura dell' anima, di cui non ſi à che un' idea molto imperfetta ed oſcura. Della quale irregolarità volendo indagar la ragion vera, mi è ſembrato di ravviſarla nella perſuaſione, onde ſono preoccupati gli ſpiriti, cioè che una tal quiſtione ſia eſſenzialmente legata coll' altra riguardante il ſuo deſtino, cioè la ſua mortalità, ſe ſi ſuppone corporea, e la ſua immortalità, qualora ſi ammette incorporea; ed in conſeguenza connessa colla morale e colla religione, che riſerba in un' altra vita il compenſo delle azioni della vita preſente. Ecco perchè ſi vuole ad ogni patto decidere ſulla natura dell' anima: quelli che s'intereſſano per la morale e la religione, vogliono difendere la ſua ſpiritualità; e quelli a' quali reca imbarazzo la morale religioſa, credono di guadagnar molto, ſe trovano ragioni per crederla corporea e materiale. Su di che riflettendo, io trovo, che queſta comune generaliſſima perſua-

ſuaſione ſia per doppio titolo viziosa: 1°. perchè ci rende incapaci di venire in chiaro e di accertarci della verità; 2°. è interamente falsa.

I. Qualora si suppone, che ammessa l' anima di natura corporea o incorporea si distrugge o si consolida il primo fondamento della morale e di ogni religione, non è più possibile di conservare quella prefetta indifferenza ed equanimità, che necessariamente apportar si dee nell' esame della quistione proposta, giacchè all' opposto vi subentra in vece la prevenzione, o preoccupazione, lo spirito di partito, l' interesse, la passione, che sono come altrettanti vetri colorati a traverso i quali non possiamo certamente vedere gli oggetti nel loro stato naturale; val quanto dire, che sono altrettante cause di errori, siccome l' avvertono i logici, e segnatamente in N. A. (1). Adunque preoccupati gli animi della sopradetta dipendenza della religione dalla dottrina da tenersi sulla natura dell' anima, subito il Teista vorrà trovare ad ogni costo ragioni onde dimostrarne la spiritualità; e l' Ateo parimente, prevenuto anch' egli della medesima supposizione, lusingato piuttosto dalla estinzione totale del suo essere al-

mo-

(1) Logica *P. I. Sez. VI. c.* 1. terza causa degli errori, e *cap.* 2. quarta causa; e parimente Locke *Guida dell' Intelletto* agli articoli 11. 12. *indifferenza, esame.*

momento della morte, s' industrierà di perſuaderſi della materialità dell' anima ſua. Quello è il campo ſpazioſo nel quale i Signori Filoſofi e Metafiſici prendono tanto diletto di eſercitarſi. Ma che diranno, ſe poi ſi farà vedere la falſità di una tal ſuppoſizione?

II. Dico perciò in ſecondo luogo, eſſere interamente falſa la comune perſuaſione, che poſta la materialità dell' anima, ne ſegua per legittima conſeguenza la ſua mortalità, o che dalla ſpiritualità ſegua l' immortalità.

Ma prima d' ogni altra coſa biſogna quì fiſſare la nozione dell' *immortalità*, di cui propriamente ſi ragiona.

L' anima umana può riguardarſi ſotto due aſpetti, o come una ſoſtanza qualunque, o come una ſoſtanza penſante, attiva, libera, capace di una regola delle ſue determinazioni, di una legge, in conſeguenza capace di premio e di pena.

In ordine al primo aſpetto ſi oſſerva dal N. A. (1), come dalla ſemplicità dell' anima venga per neceſſaria conſeguenza la ſua *incorruttibilità*. Che perciò non poſſa ella per altro modo perire, ſe non coll' eſſere del tutto annichilata; il che non può ſuccedere che per la volontà di Dio, il quale ſolo à la forza di ridurre al nulla una coſa, ſiccome à quella di crearla dal nulla. Rimanendo dunque a vedere ſoltanto, ſe nella mor-

te

(1) Sez. I. c. 2.

te del corpo l'anima venga da Dio conservata, o annientata, impiende a dimostrare, che sia conservata, e ciò per la sola ragion naturale, la quale, dic'egli, sì forti argomenti ne somministra, che bastano di per se soli a togliere qualunque dubbio. Ed ecco in qual modo vi s'incammina.

Fa osservare come nella stessa natura corporea niente mai è annichilato nelle varie dissoluzioni, corruzioni e disparizioni dei corpi naturali, ma che restano sempre le prime parti componenti dei medesimi. Donde ricava, che se Iddio nemmeno un atomo di materia mai soffre che annientato sia, quanto più è da credersi che conservi le sostanze spirituali di natura più nobile assai e più eccellente?

Quanto al secondo aspetto, concede ben volentieri, che non basta per l'intera nozione della immortalità il far vedere, che l'anima sussista dopo la morte del corpo, mentre in ciò ella non avrebbe niente di più di quel che abbia qualunque parte di materia, che sempre egualmente sussiste; e che dir non potrebbesi *immortale*, se sussistendo divisa dal corpo, si rimanesse senza azione, senza pensiero e senza vita: ma che allora l'anima si può chiamare nel vero senso immortale, quando ancor separata dal corpo ella vive, cioè, pensa, è cosscia a se medesima come prima de' suoi presenti e passati pensieri, delle sue presenti e passate azioni; in somma della sua propria identità: poichè nè il premio nè la

pe-

pena ſentir potrebbe, ſe ſuſſiſteſſe qual eſſere inattivo, inſenſibile, e ſenza penſiero.

Ma ecco un intoppo: E' noto ai Pſicologi, e in ciò è d'accordo il N. A. (1), che le operazioni tutte della noſtra mente, anche le più ſublimi, ſono dipendenti dall'organo corporeo, ed in particolare dalle fibre del cervello; in conſeguenaa non ſi può concepire, come l'anima diviſa dal corpo, ch' è l'organo e l'iſtrumento naturale delle ſue operazioni, poſſa penſare, ricordarſi, ed aver coſcienza della ſua identità, cioè a dire, legare la ſua preſente colla paſſata ſituazione. Stretto da queſta difficoltà il P. Soave, ne ricorre in primo luogo alla *giuſtizia di Dio*, la quale richiede che l'anima abbia in un altra vita la pena o il premio che avrà in queſta meritato; quindi alla ſua *infinita poſſanza* per far sì che l'anima conſervi l'eſercizio delle ſue funzioni anche allor quando è diviſa dal corpo.

Sicchè ſono ben da diſtinguerſi la *incorruttibilità* dell'anima dalla ſua *immortalità*; e ciò che ſuccede in eſſa per le forze della natura, da ciò che dipende dalla volontà ed onnipotenza divina. L'anima, come una ſoſtanza ſemplice, reſta dopo la morte del corpo, perchè non è nelle forze della natura l'annichilazione delle ſoſtanze ſemplici e primitive; ma, come capace di conoſcenza, di ragione, di libertà, non può eſercitare le ſue funzioni che per effetto della divina ed onnipoſſente giu-

(1. *Loc cit. p.* 60. 61. *item Sez. II. c. IV. art.* 1. *p.* 135. 136.

giuſtizia; ſenza l' intervento della quale viene a mancare ogni valida ragione per aſſerire, che l' anima ſuperſtite alla diſſoluzione del corpo debba conſervare il libero eſercizio delle ſue facoltà. E perciò ſi è più ſopra notato, che queſto articolo della immortalità dell' anima in ordine ai premii e alle pene dell'altra vita ſi appartenesſe piuttoſto alla teologia che alla pſicologia (1). Poſto adunque che la prova della immortalità dell' anima nel ſenſo già ſpiegato dee ripeterſi dai principj teologici, riuſcirà facile il dimoſtrare che la opinione della ſua materialità non può recarle pregiudizio alcuno.

III. Fate, p. e., che il teiſta dimoſtri ad un ateo deciſo la *ſpiritualità* dell' anima, e lo faccia con tal forza di argomenti, che l'obblighi a confeſſar di buona fede queſta verità. Fintanto, che non gli rieſca di perſuaderlo intimamente dell' eſiſtenza di un Ente ſupremo, giuſto, provvido, rimuneratore, e vindice delle umane azioni in un altra vita; che ne potrà conchiudere per il dogma della immortalità relativamente al compenſo delle azioni fatte in queſta vita? L' ateo perſiſtendo nella ſua opinione riguarderà, ſe volete, queſt' anima come ſpirituale, come incorporea, una ſoſtanza ſemplice, incorruttibile, ve l' accorderà permanente quanto piacerà, ma che perciò? tanto valerà preſſo di lui l' immortalità

(1) Sopra. Sez. I. c. 2. p. 62.

dell'anima, quanto vale preſſo l'iſteſſo teiſta l'immortalità dell'anima degli animali ſecondo la filoſofia di coloro che la vogliono anche ſpirituale; quanto vale preſſo di tutti l'incorruttibilità dei primi elementi componenti de' corpi, che pure vanno ſotto la categoria delle ſoſtanze ſemplici. Quando ſi parla della immortalità dell'anima relativamente al ſuo deſtino in un'altra vita ſecondo il merito delle ſue azioni fatte in queſta, non baſta l'aver dimoſtrato, che non poſſa eſſer ſoggetta finalmente a diſſoluzione di parti per la ſua ſemplicità, biſogna inoltre principalmente dimoſtrare, che ancora ſeparata dal corpo ella penſi, cioè ſia coſcia a ſe medeſima de' ſuoi preſenti e paſſati penſieri ed azioni, poichè nè di premio, nè di pena ſarebbe capace, qualora ſuſſiſteſſe qual'eſſere inattivo, inſenſibile, e privo della coſcienza della propria identità. E dopo tutto ciò, quando pur vi ſi poteſſe felicemente riuſcire, che vale una tale dimoſtrazione ſenza l'intimo ſentimento della Divinità, e ſenza ſapere, ſe Iddio voglia conſervarla o no? Il N. A. infatti per far concepire l'anima ſeparata dal corpo capace di premio e di pena non altrimenti vi s'incammina, che con ricorrere all'azione di Dio, il quale per dar luogo alla ſua giuſtizia, le conſerva l'eſercizio delle ſue facoltà intellettuali ed attive colla coſcienza dello ſtato antecedente. Dunque la ſpiritualità, e la ſemplicità dell'anima ſeparata dalla per-

persuasione dell' esistenza di un Dio provvido, giusto, vindice, rimuneratore delle nostre azioni, non induce niuna conseguenza per quella tale immortalità sopra cui si appoggia la religione.

IV. Venga ora un ateo e dimostri invincibilmente al teista la materialità dell' anima, qual pregiudizio potrà questa dottrina recare al dogma della immortalità per colui che riconosce fermamente la provvidenza e la giustizia di Dio? Un teista che se ne mostrasse spaventato sarebbe un cattivo logico e peggior teologo; mostrando egli d' ignorare, che secondo la teologia delle scuole, la vera causa efficiente della durazione degli esseri contingenti, semplici o composti che siano, è la divina onnipotenza che li conserva e sostiene, cessando la quale caderebbero in quel nulla medesimo da cui sono stati tratti. Sia l' anima così materiale come l' istesso corpo visibile che la circonda, semprecchè si ragiona sul dato dell' esistenza di Dio che veglia sulle azioni umane per ricompensarle in un altra vita, qual conseguenza se ne può trarre per la sua mortalità? Non potrà l' Ente supremo darle quella durata che vuole? E la teologia cristiana non dice, che questo corpo diverrà un giorno immortale? Chi non sa che molti Ss. Padri e Dottori della Chiesa, sebbene non avessero una idea netta e precisa, nè una dottrina certa e costante della immaterialità e semplicità dell' anima, pure la

credevano fermamente immortale? Laſciando ſtare, che tutti quelli che ammettevano la propagazione delle anime a ſimiglianza della generazione corporea ed animale, che non eran pochi, dovevano concepir l'anima ſotto la forma corporale (1). Ed in breve, checchè ne ſia della opinione degli antichi Dottori circa la natura dell'anima, egli è certo, che quelli che la credevano materiale, ſebbene di un corpo tenuiſſimo, non perciò la credevano mortale; e quegli altri che la concepivano come ſoſtanza puramente ſpirituale, cioè ſemplice, non ripetevano da ciò la ſua immortalità, ma dalla volontà di Dio; allegando per ragione, che tutto ciò che à avuto principio dee aver fine, o di ſua natura vi tende (2). „ Iddio ſolo è; tutte le altre „ co-

(1) *Tertullianus, Apollinaris & maxima pars occidentalium autumant, ut quomodo corpus ex corpore, ſic anima naſcatur ex anima, & ſimili cum brutis animantibus, conditione ſubſiſtant. Hieronym. ep. ad Marcellinum & Anapsychiam. Item Suarez, Diſp. VIII. de cauſa efficiente Sect. I. §. 14. Genuenſ. Metaph. P. III. Schol. 1. ad prop. XVIII. S. Auguſtin. de Geneſi ad litteram lib. X. c. 23.*

(2) *Jo. Damaſcen. de Fide Orthodoxa lib. II. c. 3. Dioniſ. Petav. Dogmat. Theol. lib. I. de Angelis c. 4. 5.* Prefazione de' PP. Maurini alla edizione da eſſi procurata delle opere di S. Giuſtino. *Genuenſ. Metaphyſ. P. I. c. 2. Schol. ad prop. XXXII.*

„ cose sono sempre tral sorgere e 'l cadere " diceva l' oracolo Delfico presso Plutarco.

Sicchè possiamo benissimo conchiudere da tutto ciò 1. l' indipendenza della dottrina della immortalità dalla quistione sulla natura dell' anima, 2. che la morale e la religione non vi abbiano alcun vero interesse; ma soltanto quello che vi à voluto mettere lo spirito di partito, 3. che la dottrina dell' immortalità dell' anima in ordine alla sua sorte in un' altra vita è piuttosto un dogma teologico che una pura verità filosofica. E noi abbiamo già osservato altrove, quanto sia nocivo alla religione l' attaccar la sua sorte alle speculazioni Filosofiche soggette a tutte le aberrazioni dello spirito umano; e che per rendere i suoi dogmi assolutamente indipendenti dalle opinioni della scuola, sia necessario il frapporvi un muro di totale separazione (1).

V. Si dica dunque l' anima umana *materiale* o *immateriale*, *corporea* o *incorporea*, *estesa* o *inestesa*, *composta* o *semplice*, tutto ciò è indifferente alla sostanza del sistema teologico, in ordine al dogma della immortalità. Tutto dipende dal sapere, se Iddio voglia conservarla o annichilarla; or quale ostacolo gli può fare la natura corporea o incorporea dell'

(1) Vedi Tentativo sulla Rigenerazione delle scienze. *P. II. Sez. II. art. V.* §. 14. *p.* 271. 272. 273.

anima? Le ragioni filoſofiche, per quanto ſiano veriſimili, probabili, perſuaſive, non poſſono mai eſſere alla portata della moltitudine, e molto meno atte a produrre negli animi quella fermezza di perſuaſione tanto neceſſaria per l'univerſale ſtabilimento di un dogma creduto così fondamentale. Gli Apologiſti del Criſtianeſimo non ceſſano di eſaltar la neceſſità di una divina rivelazione, appunto perchè quello dogma è ſtato tra' filoſofi anche i più ſavj e religioſi ſempre incerto e problematico, fintantochè non fu raſſodato per la pubblicazione del Vangelo. Sicchè la ſola religione poſitiva è quella che propriamente dee pronunziare definitivamente ſullo ſtato delle anime in un altra vita; nè la ſicurezza di queſto dogma teologico dee farſi dipendere dalle ſpeculazioni filoſofiche.

VI. Sciolto il vincolo tra queſta diſputa ſulla natura dell' anima e l' intereſſe della morale e della religione, potranno trovarſi gli animi meglio diſpoſti ad eſaminar la queſtione con quella indifferenza di cui ſi è di ſopra fatto parola; che anzi egli ſembra, che dovrebbero rientrare in quel ſilenzio che conviene alla oſcurità dell' argomento. Ma come ciò ſperare dalla turba dei metafiſici, dopochè hanno preſo partito? Diranno, che ſe la preſente quiſtione non intereſſa la religione, intereſſa però la ragione, la quale chiaramente conoſce, che *eſtenſione e penſiero ſi contraddi-*

co-

cono (1). Sicchè fia, meglio ſeguirli nei loro paſſi medeſimi. E ſiccome la ſcoperta di una tal contraddizione anch'eſſa in origine mette capo alla queſtione ſulla immortalità dell'anima; perciò, dopo aver fatto notare come preſſo gli antichi ſi univa beniſſimo l'immortalità colla materialità dell'anima; gioverà quì diſcoprire la cauſa del cambiamento dell'opinione, per cui ſi è con sì ſtretto ed inviolabile nodo unita l'immortalità dell'anima colla ſua ſpiritualità: ch'è un punto d'iſtoria poco avvertito in verità, e che non più dovrebbe intereſſarci, ſe non foſſe molto conducente a dare il giuſto valore allo ſtato attuale della queſtione fondamentale della pſicologia intorno alla natura dell'anima umana.

VII. Verſo il cominciamento del ſecolo XVI. vi furono alcuni filoſofi i quali affermavano di non poterſi con ragioni naturali dimoſtrare l'immortalità dell'anima, ſebbene appoggiarſi tal dogma ſulla teologia rivelata, e doverſi credere ſoltanto per fede. Sentenza che ſi aveva fatta puranche ſtrada fra i teologi cattolici di non ignobil fama (2). Ora il Sommo Pontefice Leon X. riputando queſta dottrina molto pericoloſa, e volendo appor-

(1) V. Logica *P. II. Sez. III. c. 3. art. 2. p. 363.*

(2) *Melchior Can. de Locis lib. XII. c. 14. quintum argum. item concluſ. 3. Genuenſ. Metaphyſ. P. III. Schol. 17. ad prop. XIV.*

tare un efficace rimedio alla radice del male pubblicò nella sessione VIII. del Concilio V. lateranese una bolla, colla quale, dopo aver proposto il dogma dell'immortalità dell'anima, ed appoggiatolo sulla scrittura sagra, e sulla fede ortodossa dei premii e delle pene dovute alle nostre operazioni nell'altra vita, ordinò con ogni rigore a tutt' i filosofi cristiani, che insegnavano nelle Università ed altrove d'impiegare tutt' i loro sforzi nello stabilire con ragioni naturali la dottrina della immortalità, e nel ribattere e sciogliere tutti gli argomenti contrarii dei predetti filosofi.

Un decreto di tal fatta avrebbe dovuto interessare la diligenza degli Scrittori della Storia della filosofia per investigarne l'esito e gli effetti. Ma appena mi è riuscito di ritrovare chi ne faccia menzione alla sfuggita, senza dirne dippiù. Sicchè per supplire a questa lacuna è necessario fare attenzione alle seguenti osservazioni.

VIII. Lo Spondano an. 1513. n. 29. asserisce aver data occasione alla sopradetta costituzione la dottrina di Pietro Pomponazio Professore di Filosofia nella Università di Bologna, il quale esponendovi Aristotele, sosteneva, che secondo la sentenza di questo filosofo l'anima era mortale, confessando però che la credeva immortale, come cristiano cattolico. Ora si sa che in quel tempo Aristotele, essendo venerato come un oracolo infallibile, tutto lo studio dei filosofi era rivolto ad esaminare, non

non già, se ciò ch' egli aveva detto fosse vero o falso, ma soltanto qual fosse il suo sentimento; sicchè lo scostarsene riputavasi lo stesso che gittarsi in braccio all' errore. Onde non potendo, secondo il pensare di quel tempo, esser vera l' immortalità dell' anima, qualora il *Maestro*, così detto per eccellenza, fosse stato di contrario sentimento, questa opinione di Pomponazio parve pericolosa; sicchè bisognava sostenere che Aristotele avesse creduta l' immortalità dell' anima, per non trovarsi nella necessità di negarla insieme con un Maestro, che riputavasi la *suprema Verità* (1). Adunque l' esecuzione di questo decreto doveva ridursi a due capi; 1. ad interpretare Aristotele in un senso favorevole alla immortalità dell' anima, facendo vedere, che l' avesse positivamente creduta ed insegnata, 2. a ribattere le ragioni che in contrario si allegavano dalla stessa filosofia, giacchè niuno dei partiti osava discostarsi dall' oracolo di questo gran filosofo.

Infatti, avendo il Pomponazio pochi anni dopo il decreto Lateranese, cioè nel 1516. pubblicato il suo libro sull' *immortalità dell' anima*, dove sosteneva l' istessa sentenza che aveva già spacciata nella Università di Bologna, tutti quelli che insorsero contro di lui, non si dipartirono dalla interpretazione dello Stagirita; dei quali fanno menzione il Bruckero ed il Tiraboschi. Tra

(1) V. *Malebranche Recherche de la verité liv. III. c. 3. n. 2.*

queſti ſi diſtinſe Agoſtino Niſo, il quale ſcriſſe un libro coll' iſteſſo titolo per ordine, come ſi crede, dello ſteſſo Leon X. per dimoſtrare, che Ariſtotele ſu queſto articolo era ſtato incoſtante. Ma Pier Niccolò Caſtellani Profeſſore di Piſa nella ſua opera, che dedicò a Clemente VII., ſoſtenne ch' era ſtato favorevole alla immortalità; e così di altri. E per vedere di quanta importanza ſi reputaſſe l' opinione di queſto Filoſofo particolarmente ſulla immortalità dell' anima, baſta oſſervare un paſſaggio di Lacerda ſopra il capo ſecondo di Tertulliano de *reſurrectione carnis* preſſo Malebranche (1).

IX. In ſomma, fino a tanto che l' autorità di queſto inſigne filoſofo doveva eſſere la legge ſuprema delle Scuole, non ſi poteva uſcire dalla ſua *entelechia prima* e dalle *forme ſoſtanziali*: tanto maggiormente dopochè queſta dottrina, introdottaſi già nelle ſcuole criſtiane, e adottata da S. Tommaſo, il di cui credito molto contribuì a farla ſempreppiù dilatare come un dogma teologico, divenne ſagroſanta per la ſanzione di due Concilii annoverati fra gli ecumenici; cioè il Vienneſe ſotto Clemente V. nel 1311. il quale definì eſpreſſamente che l'anima umana foſſe la *forma ſoſtanziale del corpo*; ed il poc' anzidetto Lateraneſe, che confermò la precedente definizione. Queſta dottrina dell' ani-

(1) *Recherche de la verité liv. II. P. II. c. 5.*

anima riputata essere la *forma sostanziale* del corpo si aveva come il più valido scudo, e l' arma la più forte per oppugnare l' opinione dei Peripatetici Averroisti i quali ammettevano in tutti gli uomini una sol' anima, ch' era l' anima universale della natura intiera.

Onde il Concilio Viennese e Lateranese per combattere questa opinione stabilirono il dogma della forma sostanziale. Sicchè le pruove naturali della immortalità dell' anima, che i filosofi cristiani dovevano escogitare in virtù della bolla di Leone X. dovevano ridursi a dimostrare l' immortalità di questa *forma sostanziale*.

X. Tale fu lo stato della questione dalla promulgazione della bolla di Leone X. nel concilio Lateranese fino alla comparsa di quel Genio che doveva spezzar finalmente le catene del servaggio aristotelico, e rivendicare gl' imprescrittibili diritti della ragione; voglio dire dell' insigne Renato delle Carte l' anno 1641. epoca della pubblicazione delle sue meditazioni sulla filosofia prima. Conoscendo egli la frivolezza delle armi colle quali era stata fino a quel momento difesa l' immortalità dell' anima, pieno di rispetto e di zelo pel decreto Lateranese, volle accingersi da capo all' impresa e tentar nuove strade per soddisfare alle mire del Concilio e del Pontefice, siccom' egli medesimo ce ne informa nell' epistola indirizzata alla Facoltà Teologica di Parigi per dedicarle e mettere sotto

la ſua tutela quelle meditazioni appunto, in cui avevaſi propoſto di ſtabilire il più ſaldo fondamento della immortalità dell'anima (1). Queſto fu il primario ſcopo della ſua cotanto celebre diſtinzione tra il corpo e l'anima, dicendo quello conſiſtere nella *eſtenſione*, e queſta nel *penſiero*. Infatti eſſendogliſi oppoſto che in un trattato fatto eſpreſſamente per provare l'immortalità dell'anima, non ne aveva detto una ſola parola; riſpoſe, ch'egli col dimoſtrare ch'ella foſſe di natura totalmente diverſa e diſtinta dal corpo, ne veniva in conſeguenza, che non era ſoggetta a morire col medeſimo; ma che dall'altra parte non poteva dimoſtrare, che Iddio non poteſſe annichilarla (2). Egli dunque colla ſua diſtinzione ſtabilì, che il penſiero non poteva in niuna maniera concepirſi come un *modo*, una *qualità*, una *forza*, un *effetto* di una ſoſtanza eſteſa.

E

(1) *Quantum ad animam, etſi multi ejus naturam non facile inveſtigari poſſe judicarint, & nonnulli etiam dicere auſi ſint rationes humanas perſuadere illam ſimul cum corpore interire, ſolaque fide contrarium teneri. Quia tamen hos condemnat Concilium Lateranenſe ſub Leone X. habitum Seſſ. VIII, & expreſſe mandat chriſtianis Philoſophis ut eorum argumenta diſſolvant, & veritatem pro viribus probent, hoc etiam aggredi non dubitavi &c.*

(2) *Baillet Vie de M. Des Cart. liv. VI. c. 2. tom. 2. p. 108.*

E questa può dirsi l' epoca vera della distinzione tra la natura dell' anima e quella del corpo; perchè sebbene alcuni gran Personaggi, cominciando da Socrate e Platone avessero ragionato degnamente delle intelligenze, questa dottrina però di una pura spiritualità nello stretto senso in cui ora si prende, non era che una opinione di pochi proposta come problematica in mezzo a mille dubbii ed incertezze; talchè quelle idee di esseri intelligenti perfettamente incorporei, all' epoca di Cartesio, ne giacevano da lunga stagione quasi neglette, per la voga in cui era in quel tempo l' aristoteliſmo colla sua entelechia e le forme sostanziali *eductæ e potentia materiæ*. Cartesio fu il primo, che non solo rivolse gli animi a concepire un essere pensante interamente distinto e diverso dal corpo e dalle cose corporee, e che non fosse altro che pensiero, ma pose inoltre il fondamento dell' assoluta incompatibilità fra gli atti di quello e gli attributi di questo. Fanno di ciò piena testimonianza il P. Malebranche (1), Adriano Baillet (2), Tomas (3) e Deslandes (4). E seu-

(1) *Recherche de la vérité Pref. item lib. I. c. 10.*

(2) *Vie de M. Des-cartes liv. VI. c. 2. tom. 2. p. 116.*

(3) *Eloge de Mr. Des-cartes not. 20.*

(4) *Hist. de la Philos. tom. 2. art. immortalité de l' ame.*

ſenza impegnarſi a raccogliere più teſtimonianze, baſta ricordare le molte contraddizioni cui ſoggiacque la ſua diſtinzione tra l' anima ed il corpo, di cui ora conviene fare un qualche cenno.

XI. Il primo tra ſuoi diſcepoli e propagatori della ſua nuova filoſofia Errico Regis, avendo pubblicamente rigettate le *forme ſoſtanziali* e le *qualità reali*; e quindi, dalla perfetta e reale diſtinzione dell' anima e del corpo ſtabilita da Carteſio, dedotta la teſi, che dalla loro unione non riſultava un eſſere da ſe, ma ſolo per accidente, *ex mente & corpore non fit unum per ſe, ſed per accidens*, gli fu moſſa un aſpra guerra, quaſi aveſſe voluto impugnare la dottrina delle ſcuole, che l' anima foſſe la forma ſoſtanziale del corpo, ſecondo la quale doveva dirſi l' uomo compoſto da queſte due ſoſtanze incomplete *unum per ſe*; non già *per accidens*. Per intendere la forza di queſta diſtinzione, oſſia di queſta differenza tra il poterſi dir l' uomo *unum per accidens*, o *unum per ſe*, biſogna notare che quando i componenti ſeparatamente conſiderati formano un eſſere in ſe completo, che può ſuſſiſtere indipendentemente da ogni altro, ſe ſi riuniſcono a formare un tutto, ſi dicono formare una ſola coſa *per accidente*; così i ſoldati formano un corpo di eſercito, *per accidens*, perchè ciaſchedun di eſſi, come uomo forma un tutto completo; ma ſe le parti ſono di lor natura ordinate ad un altra, in guiſa che ſe-

pa-

paratamente considerate formano una cosa imperfetta, in tal caso queste parti riunite si dicono formare *unum per se*, tali sono i pezzi di una macchina. Così, avendo Cartesio stabilito che la vita organica del corpo era indipendente dall' anima pensante, e che l' anima pensasse per sua propria natura, questi due esseri, essendo in se completi, nell' unirsi, non formavano che per accidente una sola cosa; laddove secondo l' antica filosofia, l' anima ed il corpo erano due esseri imperfetti ed incompleti, dalla cui unione risultava un tutto completo e perfetto, e per ciò si diceva *unum per se*. Onde la Facoltà Teologica di Utrecht gli oppose altre tesi come di preservativo ai giovani studenti contro certi Novatori ed Autori di paradossi contrarii alle verità stabilite nella scrittura sagra; tra le quali vi era questa; „ che l' opinione la quale sostiene, che l' uomo composto dell' anima e del corpo *est unum per accidens*, *non per se*, è assurda ed erronea ". Un' altra tesi; che la filosofia la quale rigetta le forme sostanziali delle cose colle loro facoltà proprie e specifiche, o le loro qualità attive . . . . non può accordarsi colla fisica di Mosè, nè con tutto ciò che c' insegna la Scrittura (1). Questo accadde nel 1641. ma poi, cercando il medesimo Regis un mezzo di conciliazione con i suoi

(1) *Baillet ibid. liv. VI. c. 6. 7. tom. 2. p.* 145. 146. 149.

ſuoi nemici di Utrecht, per aſſicurarſi il pacifico poſſeſſo della cattedra che vi aveva, e che gli era ſempre contraſtata, credette opportuno di allontanarſi dai ſentimenti del ſuo Maeſtro, nell'opera che compoſe o che terminò nel 1645. e di cui gli reſe conto in una lettera che gli ſcriſſe il dì 23. luglio anno iſteſſo, dove aſſeriſce, che ſebbene appariſca chiaramente dalla Santa Scrittura, che l' anima razionale ſia una ſoſtanza immortale, non però ſi può provare con alcuna ragione naturale: e che niente oſta ch' ella ſia puranche un modo del corpo; *Quod anima rationalis ſit modus corporis* (1). Quindi nel 1647. ſoſtenne in un Programma, che ſe la fede ortodoſſa nol vietaſſe, ſi potrebbe credere, che il penſiero foſſe una modificazione della materia. A cui Carteſio riſpoſe col titolo ſeguente: *Notæ in programma quoddam ſub finem anni* 1647. *in Belgio editum*: che non rimaſero ſenza replica.

XII. Antonio Arnaldo il più coſpicuo Teologo della Sorbona, ammiratore non che ſeguace di Carteſio, e di poi Daniele Uezio, il di cui nome baſta ſolo a farne riſpettare non meno la religione che la dottrina, oppoſero, che ſebbene ſiano diſtinte e diverſe le idee della *cogitazione* e della *eſtenſione*, di un eſſere penſante e di un eſſere eſteſo, e ſi poſſa concepire il penſiero in-

(1) *Baillet ibid. liv. VII. c. 4. t. 2. p. 270.*

indipendentemente dall' idea di estensione, non segue da ciò necessariamente, che si debbano attribuire a due sostanze interamente diverse, nè possano trovarsi riunite nel medesimo soggetto (1). Il P. Mersenne amico e seguace di Cartesio, ed uno de' primi letterati del tempo gli fece ancora delle forti opposizioni sul medesimo proposito, e fra le altre cose: *Quomodo enim demonstras, corpus non posse cogitare?* Al quale, dice il nostro Genovesi, niente sospetto su questo punto, rispose Cartesio in termini generici e vaghi (2). Che diremo di Pietro Gassendi? il quale insorse contro l' assunto di Cartesio, che l' anima e la sua natura si conosca meglio del corpo, sostenendo al contrario che ci sia interamente ignota; e impiegò tutto il suo ingegno per dimostrare che, stando ai soli lumi della ragione, non vi fossero sodi argomenti per dimostrare, che il pensiero non possa convenire alla estensione, o che impediscano dal credere che l' anima si distingua dal corpo come un corpo tenuissimo si distingue da uno grossolano; aggiugnendo che Iddio possa benissimo accordare il pensiero a quell' essere conosciuto sotto il

(1) *V. Genuens. Methap. P. III. prop. XIV. Schol. 16. Censura Philos. Cartesianæ Cap. III. n. 4. 5.*

(2) *Ibid. Schol. 15. Cui Cartesius respondet item generatim & vage.*

il nome di *materia* e dargli un' eterna durata (1) . Intanto è degna di eſſere quì ricordata una oſſervazione del medeſimo Arnaldo, cioè che i Cenſori Romani poſero nell' indice de' libri proibiti le meditazioni di Carteſio , e le ſue Note al programma , riſparmiando il programma e Gaſſendi (2) .

Tanto baſti per argomentare da sì prodi Campioni qual foſſe l' eſercito dei Combattenti , e come ſi trovaſſe diſpoſta la teologia non meno che la filoſofia di quel tempo a ricevere l' idea di Carteſio ſulla totale oppoſizione tra la natura dell' anima e quella del corpo . Ma queſta diſtinzione , che forma il modo dello ſtato preſente della controverſia , troppo leggiermente ſi conoſcerebbe , qualora uno ſi fermaſſe quì ſenza procedere più oltre per inveſtigarne tutta l' eſtenſione , la forza e lo ſcopo . Ora Carteſio colla differenza eſſenziale che immaginò tra la natura dell' anima e quella del corpo , li diſſociò talmente , che ne formò due eſſeri in ſe completi e tra loro indipendenti . Queſto è ciò ch' egli à chiaramente ſpiegato nel trattato dell' uomo e nell' altro delle paſſioni . Per rendere vie meglio ſen-

---

(1) Gaſſendi *Opp. tom. III. Diſquiſitio Metaphyſ. In Medit.* 2^am^. *Dubitatio* 2. 3. 4.

(2) *Difficultez à M. de Sseayert. P. IX. Diſſic. 94. exempl.* 14.

ſenſibile la diſtinzione reale tra l' anima ed il corpo, intraprese di mettere in chiaro la differenza eſſenziale che paſſa tra il principio delle azioni puramente corporee, e quelle del principio peſante.

Quanto al primo, egli conſiderò il corpo umano come una macchina lavorata dalla mano del più eccellente degli artefici, dove tutti li movimenti ſi eſeguono come in una moſtra, o in altro automa, per forza della diſpoſizioue e concatenazione delle ſue ruote, per puro meccanismo, in guiſa che, ſe Iddio accendeſſe nell' interiore, nel centro di queſta macchina, come a dire, nel cuore, un fuoco ſimile a quello che fa bollire il vino nuovo, tutte le funzioni che ſi fanno nel noſtro corpo, ſenza che la volontà noſtra vi abbia parte alcuna, che anzi, ſenza che noi vi penſiamo, nè le conoſciamo, ſi farebbero parimente in queſta macchina. Egli ſpiegò meccanicamente tutte le funzioni che ſono proprie del ſolo corpo, ſenza eſſervi biſogno di ricorrere alle *forme ſoſtanziali*; facendo riſultare la vita del corpo, non già come prima da una cert' anima vivificante, ma da principii puramente meccanici, dall' armonia delle parti, e dal calore naturale, che mette in moto gli organi della vita. Coſicchè la vita organica diviene indipendente non ſolo dall' anima razionale, ma ben anche da qualunque altra coſa, cioè dall' anima *vegetativa* o *ſenſiti-*

ſitiva, a cui le Scuole propriamente attribuivano la vita animale del corpo umano. Tale, diceva egli, eſſere il principio dei movimenti e delle faſi relative al corpo umano. Così il corpo umano vive indipendentemente dall' anima.

In conſeguenza di ciò non conceſſe all' anima che la cogitazione, termine col quale comprese non meno le funzioni propriamente attribuite in quel tempo all' *anima razionale*, che quelle dell' *anima ſenſitiva*; e ſiccome ſtabilì la vita del corpo indipendente dall' anima, così ſoſtenne ancora, non eſſer proprio dell' eſſenza dell' anima di trovarſi unita al corpo: *Quamvis mens ſit de eſſentia hominis, non tamen eſt proprie de eſſentia mentis, quod humano corpori ſit unita* (1). Onde ſoſtenne eſſer poſſibile, che l' anima penſaſſe ancorchè non eſiſteſſe tutto il mondo ſenſibile, e neppure il corpo a cui ſi crede unita.

In tal poſizione, il corpo e l' anima formavano due eſſeri in ſe completi, che potevano aver ciaſcuno la propria vita indipendentemente tra loro. La qual dottrina era diametralmente contraria ed anzi diſtruttiva di quella delle ſcuole, che ne facevano due eſſeri talmente incompleti, che di lor natura erano neceſſariamente ordinati l' uno all' altro: talchè foſſe non meno dell' eſſenza dell' ani-

(1) Riſpoſta alle quarte objezioni di Arnaldo *ap. Genuenſ. Metaph. P. III. Schol. 16. ad prop. XIV.*

anima di essere unita al corpo, che dell' essenza di questo di ricevere il suo complemento dall' anima; ragion per cui era questa, secondo il linguaggio delle scuole, detta la *forma sostanziale del corpo*, cioè l' ultimo complemento e perfezione del medesimo.

Dal che chiaramente apparisce come questa teoria portasse un colpo fatale al decreto solenne del Concilio Viennese confermato dal Lateranese, che definiva come dogma esser l' anima la forma sostanziale del Corpo. Non già che Cartesio l' avesse direttamente impugnata, perchè in verità in questo combattimento egli non fece che opporre soltanto lo scudo della difesa, nè imbrandì mai la lancia per offendere. Che anzi, avendo il predetto Regius pubblicamente impugnate le forme sostanziali, egli ne lo riprese (1). Ma i suoi discepoli più zelanti e più arditi spiegarono apertamente la sua idea, e combatterono senza riserva questa dottrina, che l' anima fosse una *forma sostanziale*.

Essi dunque fecero vedere, che sebbene l' anima non potesse dirsi propriamente un corpo, doveva però, secondo la dottrina delle Scuole, considerarsi come corporea, in quanto uscita dal seno istesso della materia, e rientrante nella medesima alla morte del corpo; che perciò, ammettendosi questa nozione dell'

(1) *Baillet ibid. liv. VI. c. 7. p. 149. tom. 2.*

dell'anima, cioè di eſſere la forma ſoſtanziale del corpo umano ſi veniva a ſtabilire direttamente la ſua mortalità (1). Dal che appariſce, per dirla quì di paſſaggio, che non avevano il più gran torto del mondo quei filoſofi e teologi, i quali ragionando ſulla filoſofia di Ariſtotele e ſopra il dato delle *forme ſoſtanziali*, aſſerivano eſſer l'anima di ſua natura mortale, ma che poteſſe divenire immortale per la volontà di Dio, ſiccome ne aſſicura la fede. Quindi, toſto che Cartefio giunſe a farſi largo in mezzo a' nemici, tanta fu la forza delle ſue ragioni, o l'aſcendente della ſua filoſofia, ſpecialmente contro le forme ſoſtanziali, che la cauſa dell'anima cambiò aſpetto; e dove prima la dottrina peripatetica intorno all'anima era tenuta come dogma teologico già definito dalla Chieſa, in appreſſo ſi è cominciato dietro i ſuoi lumi ad abbandonarla come ſoſpetta di materialismo (2). E così la filoſofia carteſiana divenuta di moda fece sì, che ſiccome la principal guerra ſu queſto punto le veniva moſſa dalla teologia, così quella poi ſe ne fece ſcudo e difeſa.

Da

---

(1) Vedi ſu di ciò un bel paſſaggio di Errico Moro preſſo Baillet *ibid. liv. VII. c.* 15. *tom.* 2. *p.* 362. *item* Art di Penſare *P. III. c.* 19. *n.* 2.

(2) *Genuenſ. Metaphyſ. P. III. prop. XXI.*

Da quell' epoca i filoſofi teiſti tutti di comune accordo ſi rivolſero 1. a piantare la ſpiritualità dell' anima nel ſenſo carteſiano per baſe neceſſaria della ſua immortalità: 2. a mettere in ſu e ſtabilire una intrinſeca ed inſuperabile incompatibilità fra gli atti dell' intelletto e le proprietà ed attributi dell' eſtenſione, oſia di un eſſere corporeo; 3. a collegare talmente il teiſmo con queſta ſpeculazione della ſtretta ſpiritualità dell' anima, che doveſſe incorrer ſubito inappellabilmente la taccia di ateismo chiunque opinaſſe a favore di un anima in qualche ſenſo corporea. Quindi il pomo della diſcordia, e l' origine della fatale diviſione che tuttavia regna tra' filoſofi, i quali vicendevolmente ſi pungono cogli epiteti vaghi di *materialiſti* e *ſpiritualiſti*, ſenza che ſiaſi avanzato un paſſo per dirimere la controverſia.

Ma ſebbene lo ſtato attuale dello ſpiritualismo delle Scuole derivi dal Carteſiano ſiſtema, non perciò ſi dee credere, che tutto per intero e nella ſua genuinità ſiaſi adottato e ſi ſoſtenga preſentemente. Sicchè gioverà notare diſtintamente quel che ſi è ritenuto, e quel che ſi è rigettato. E per apportare la chiarezza e l' ordine in queſta ricerca, biſogna ricordare quì quel tanto che ſi è già oſſervato nel precedente diſcorſo e nella nota (b) ſopra le due anime che ſi davano all' uomo dall' antica filoſofia.

Quan-

Quando regnava la diſtinzione delle due anime *ſenſitiva* e *intellettiva*, come due eſſeri realmente diſtinti fra loro; quelli che difendevano la ſpiritualità e l' immortalità dell' anima ſi reſtringevano ſoltanto a quella ſeconda; giacchè non cadeva dubbio ſull' anima ſenſitiva, che foſſe materiale e mortale, come quella degli animali. Da queſta diverſità di anime naſceva la dottrina delle ſcuole che ripeteva le funzioni animalesche e le idee fantaſtiche delle coſe materiali dall' anima ſenſitiva, e le idee aſtratte, generali, univarſali, dall' anima intellettiva. Venuto Carteſio, e poſta la vita del corpo indipendente da qualunque principio ſtraniero, cioè da qualunque anima, tolſe agli animali ogni ſentimento, ed in conſeguenza ogni anima e ne fece dei veri automi: ed applicando all' uomo queſta medeſima teoria, non gli accordò che una ſol' anima incaricata delle funzioni dell' una e dell' altra. Ma quelli che non ebbero il coraggio di negare agli animali un' anima, o per meglio dire, ogni ſentimento ed una vera vita, conſiderando, che le pruove da eſſi prodotte per la immaterialità dell' anima razionale ricavate dalla incompatibilità tra gli attributi corporei, e la cogitazione preſa nel ſenſo ampio di Carteſio, venivano ad eſſere alquanto sfiancate dalla materialità dell' anima degli animali, entrarono nell' impegno di eſtendere anche a quelli il privilegio di un' anima ſpirituale, ancorchè

poi

poi non sapessero che farne dopo la loro morte. Essendo manifesto, che se negli animali un principio materiale era capace di sentire, e di tutte le modificazioni e conseguenze della sensibilità, poteva esserlo ancora nell'uomo.

XIII. Dopo aver fatto causa comune cogli animali, e restituita loro l'anima con usura, (giacchè da materiale che prima era, l'ebbero poi spirituale) aprirono il campo ad un nuovo sistema: ed eccone il procedimento.

Sebbene i Filosofi avessero abbandonato Cartesio nel concedere agli animali una vera vita accompagnata da sentimento, ed in conseguenza un' anima sensitiva, ritennero però la di lui dottrina fondamentale, di ripetere da un solo e istesso principio così le funzioni dell' anima sensitiva come quelle della razionale, e di comprendere sotto la voce *pensiero* non meno gli atti della sensibilità, che quelli della razionalità e libertà. Questa idea fu ben volentieri accolta dalla Filosofia Lockiana, secondo la quale tutte le operazioni attribuite propriamente all' anima razionale non erano che seguele della sensibilità e delle sensazioni e percezioni ricevute dalle impressioni corporee; articolo promosso e sviluppato specialmente dall' Ab. Condillac, il quale imprese di far vedere in modo particolare, come le operazioni più spirituali e proprie dell' *anima razionale*, dell' *intelletto*, della *mente*, della *ragione*, della *forza calcolatrice*, non fossero in realtà, che altrettante mo-

dificazioni della ſenſibilità, o, ſiccom' egli ſi eſprime, l' iſteſſa ſenſibilità in varie guiſe *trasformata*. Donde ſeguivano due concluſioni, 1. che il principio intellettivo, razionale, libero s' identificava col principio ſenſitivo; 2. che la differenza tra le operazioni proprie degli uomini e quelle degli animali non conſiſteva che nel più e nel meno.

Eſſendoſi adunque voluto dedurre le operazioni tutte dell' umano intelletto da un ſol principio, e particolarmente dalla facoltà ſenſitiva, ecco una nuova ragione d' introdurre così negli uomini, come negli animali un' anima ſenſitiva onninamente ſpirituale, incorporea, immateriale; perchè altrimenti, ſe il principio ſenſitivo poteva eſſere corporeo e materiale, svaniva del tutto quella contraddizione cotanto eſaggerata fra gli atti della cogitazione ed una ſoſtanza eſteſa, di cui ſi menò tanto rumore per l' occaſione che vado a dire, proſeguendo il filo iſtorico.

XIV. Avendo Locke nel ſuo celebre Saggio (1) propoſto l' incertezza in cui ſiamo, e forſe vi ſaremo eternamente, ſe Iddio non abbia dato, o non poſſa dare a qualche ammaſſo di materia *eſpreſſamente a ciò preparata e diſpoſta* la facoltà di ſentire, di percepire, di penſare, ſi ſollevò contro di lui per un tale dubbio il teologo ingleſe Odoardo Stillingfleet, e do-

(1) *Lib. IV. c. 3. §. 6.*

dopo lui tutt' i ſpiritualiſti, fortemente ſoſtenendo, eſſervi una tale oppoſizione intrinſeca e diretta fra gli atti compreſi nel termine di cogitazione, e gli attributi eſſenziali della materia, ch' è aſſolutamente impoſſibile poterſi combinare nel medeſimo ſoggetto: e ſiccome l'onnipotenza divina non ſi eſtende alle coſe aſſolutamente e intrinſecamente impoſſibili, così non può ciò accadere neppure per divino potere. Or queſto che il Signor Locke aveva propoſto con tanta riſerva e modeſtia in forma di un mero dubbio procedente dalla grande idea che aver dobbiamo della divina onnipotenza, e dall' ignoranza in cui ſiamo ſull' eſſenza dell' anima e quella del corpo, o della materia, era ſtato già con tuono dommatico ſoſtenuto prima di lui con anticipato programma in una pubblica diſputa dal predetto Regius nel 1647.; cioè a dire, che ſtando ai ſoli lumi della ragione, ſi poteva conſiderare il penſiero come un modo del corpo; e il Gaſſendi aveva parimente in termini formali ſoſtenuto, che Iddio poſſa beniſſimo accordare il penſiero alla materia, impugnando la reale differenza poſta da Carteſio tra il corpo e l'anima, ſe non foſſe quella che paſſa tra un corpo groſſolano ed uno tenuiſſimo. Ed intanto, allora che il Carteſianeſimo era tuttavia naſcente, e combattuto per la ſua novità, niuno ſi ſollevò contro tali aſſertive: ma dopo che ebbe guadagnato gli ſpiriti, tutti ſi ſono rivolti contro Locke,

lacian do in pace Gaſſendi, Regius e chiunque altro prima o dopo aveſſe opinato all' iſteſſo modo.

Or queſti Signori nell' avvalerſi dei principj di Carteſio li portarono aſſai più al di là di quello ch' egli medeſimo intendeva, egli, dico, il quale aveva dimoſtrata una sì grande ſcrupoloſità nel pronunziare ſopra ciò che Iddio poſſa o non poſſa, che non ebbe ritegno di avanzare, che la ſua onnipotenza poteva far sì che foſſero vere le teſi oppoſte alle ſteſſe verità geometriche (1). Paradoſſo per altro di cui l' Algarotti ſi fa le più alte meraviglie, ſpecialmente in perſona del più ſublime Geometra di quella età (2), ſenz' averne ſaputo indovinar la ragione, di cui diremo a luogo più opportuno.

XV. Ora non ardiſco innalzarmi tant' alto da poter iſcoprire fin dove ſi eſtendono i confini del divino potere; ma non ſo diſpenſarmi da due oſſervazioni: la prima dell' Ab. Genoveſi ſulla grande circoſpezione colla quale dobbiamo procedere nel pronunziare ſulla impoſſibilità di una coſa; la ſeconda ſulla palpabile differenza tra il paradoſſo di Carteſio e quello di Locke.

Quanto alla prima oſſervazione, ecco in quali

(1) *Carteſii Epiſtol. tom.* 2. *ep.* 104. *ad erſennum. tom.* 3. *ep.* 78. *ad eundem.*

(2) *Opp. tom.* 4. Saggio ſopra Carteſio *p.* 383.

quali termini si esprime il Genovesi. *In id autem curæ acres intendendæ sunt, ut ne hallucinemur in impossibilibus statuendis. Nam quoniam mentes nostræ finitæ sunt & breves, ut non possint essentias rerum & relationes plene inspicere, ita nequeunt dimetiri rerum potentias activas: ex quo fit ut difficillimæ sint certæ notiones impossibilitatis, quum intrinsecæ, tum extrinsecæ* (1).

Riguardo al secondo articolo, basta fare il paragone tra le idee che formano l'argomento delle verità geometriche e matematiche, con i loro rispettivi segni precisi e determinati, e le nozioni ch'entrano nella tesi de' Cartesiani, allorchè asseriscono, essere a Dio stesso impossibile il comunicare ad un ammasso di materia espressamente a ciò preparata e disposta la facoltà di sentire, di percepire, di pensare.

Le idee della Geometria sono chiare, distinte, adeguate; sono le stesse per tutti gli uomini che arrivano a fissarvi l'attenzione; i segni con i quali si esprimono, sono determinati colla massima esattezza e precisione, sono fissi ed invariabili, nè soggetti ad equivoco; quando si è pervenuto a comprendere la forza di una dimostrazione matematica, l'evidenza del teorema gareggia con quella degli assiomi, non essendovi altra differenza, che in

(1) *Metaphys. P. I. Scol. ad defin. 9.*

queſti, la verità ſalta agli occhi dei meno attenti, e in quello non ſi manifeſta che a colui che vi à ben riflettuto; la certezza di queſte verità naſcente dalla evidenza del concetto non ſoggiace alle vicende dei ſiſtemi filoſofici, e dei penſamenti degli uomini, mentr' è aſſoluta, intrinſeca, e incluſa nell' enunciazione iſteſſa della coſa; e le di cui contrarie preſentano un' aſſurdità manifeſta per chiunque à baſtante talento per concepire con chiarezza e diſtinzione la verità e le propoſizioni oppoſte.

XVI. Niente di tutto ciò ſi avvera nelle nozioni della materia, dell' anima, dello ſpirito, del penſiero, della *eſtenſione*, e del divino potere. Chi può vantare di averci data una nozione chiara, diſtinta, adeguata della *materia*, ſiccome l'abbiamo della linea retta, della curva, della circolare, del triangolo, del quadrato, del pentagono, colle loro riſpettive proprietà? Le nozioni di *anima* di animo e di *ſpirito*, laſciando ſtare, quanto ſia incerto il ſignificato di cotali voci, ſono puramente negative, non volendoſi altro dinotare con queſti vocaboli, che l'*immaterialità* di certi eſſeri, di certe ſoſtanze, cioè a dire, che non ſiano *ſolide*, non *eſteſe*, non *figurate*, non *diviſibili*, non *viſibili*, non *tangibili* &c. or le nozioni negative, dicono i Scolaſtici, prendono il loro ſignificato e valore dalle nozioni poſitive: di maniera che, quando non ſi ſa definire con pre-

precisione la natura di una tal cosa, non è possibile il capire ciò che un altra cosa non è: *Prior esse debet affirmantium, quam negantium cognitio. Unde scitum illud Philosophorum, notionem negativorum ex notionibus esse positivorum . . . . nisi enim sciatur quid res sit, intelligi nequit, quid non sit* (1). Sicchè quando non si sa dire, che cosa sia ciò che si denomina *materia*, neppur s' intende la natura di quell' essere che si dice *immateriale*.

Il P. Soave, per dare della natura dell' anima una idea positiva, che la distinguesse chiaramente dalla materia, dice, che questa è composta, laddove quella è *semplice*; ma i primi componenti della materia non si debbono anch' essi concepire necessariamente come altrettante sostanze semplici (2)? ed in conseguenza inestesi, indivisibili e privi di tutte le qualità per cui ci si manifestano i corpi (3)? Dunque ci si dice troppo poco, allorchè si fa consistere tutta la differenza essenziale tra l' anima e la materia in ciò che l'

(1) *Genuensis Metaphys. P. I. c. 2. Schol. ad defin. XXV.*

(2) V. Tentativo *P. II. Sez. II. art. V. §. 6. p. 184.*

(3) *Genuensis Metaphys. Diss. Phys. histor. c. 2. §. 2. p. 45. c. 3. §. 5. p. 122. edit. Neapolit. 1774. Daube Idéologie Sect. II. chap. V. §. 1. note 14. 370.*

una è *ſemplice*, e l'altra *compoſta*; mentre la materia, in quanto dinota, non già i corpi particolari, ma i primi ed originarii componenti ſtrettamente così detti, al di là dei quali non poſſono dalla mente umana concepirſi altri componenti, non è in ſomma che la totalità delle prime ſoſtanze ſemplici.

Ma vedete l' incertezza in cui ſiamo ſopra coſe di cui ſi parla con tanta confidenza: Egli medeſimo, il quale, prevalendoſi della fraſe carteſiana, ci vuol dare ad intendere, che *eſtenſione e penſiero ſi contraddicono* (1), a tal ſegno riprova l' idea di Carteſio circa l'eſſenza dell'anima ripoſta nel *penſiero* e quella della materia nella *eſtenſione*, che è giunto a dire, che ſe altra prova „ non aveſſimo, onde moſtrare la reale di„ verſità che paſſa fra l'anima e la materia, „ fuori di quella de' Carteſiani, noi ſaremmo „ certamente col loro argomento a cattivo „ partito (1). Vale a dire, che queſta pruova tanto palmare per la ſpiritualità dell' anima ſi reputa da lui di niun valore. Ma, ſubitochè ſi rigetta la ſpeculazione di Carteſio ſull' eſſenza dell' anima e della materia, come mai ſi può mettere più in oppoſizione il penſiero colla eſtenſione? Gli ſteſſi Carteſiani li più zelanti riconoſcono, che queſta oppoſizio-

(1) Logica *P. II. Sez. III. c. 3. art. 2. p. 363.*
(2) *ibid. Sez. IV. c. 2, p. 374.*

zione viene a cadere, qualora si nega il principio dell' essenza dell' anima riposta nel pensiero e quella della materia nella estensione. In fatti, essendosi opposto a Cartesio, che sebbene le nozioni di *pensiero*, e di *estensione* fossero distinte, diverse, indipendenti l' una dall' altra, non perciò potevano dirsi pugnanti e contraddittorie; egli rispose, che trattandosi di attributi costituenti l' essenza di alcune sostanze, non può esservi tra essi maggiore opposizione che l' essere diversi, essendo inconcepibile una sola ed unica sostanza, che avesse diverse essenze; tanto maggiormente se si tratta di una sostanza semplice. La sola difficoltà, soggiugne il Signor de la Forge, che può restare quì, è di sapere, *se il pensiero e l' estensione costituiscano veramente l' essenza di alcune sostanze*, quali sono l' anima e la materia (1). Sicchè, per confessione degli stessi più rigidi Cartesiani, non altrimenti può sostenersi, che *estensione e pensiero si contraddicono*, che fu dato di Cartesio circa l' essenza dell' anima riposta nel *pensiero* e quella della materia nella *estensione*. Il P. Soave con i Lockiani negano rotondamente, che l' essenza dell' anima sia riposta nel pensiero, talchè impugnano ancora l' altro principio cartesiano della perenne cogitazione;

(1) *Traité de l' esprit de l' homme par Louis de la Forge*, 1725. c. 3. p. 19.

e dopo aver diſtrutto il principio, vogliono prevalerſi della conſeguenza.

Quanto alla voce *penſiero*, ſi è già oſſervato, come nel ſenſo carteſiano comprende, oltre gli atti proprii dell' umano intelletto, quelli ancora della ſenſibilità comune agli altri animali; mentre tutte le altre ſcuole antiche e moderne, ed anche, ſe ſi vuole, di filoſofi criſtiani Cattolici fino a noſtri giorni, diſtinguendo coſtantemente gli atti della ſenſibilità propria del corpo animale da quelli che ſono particolari all' intelletto e alla ragione umana, non incontravano veruna difficoltà nel ſoſtenere, che l' anima ſenſitiva foſſe materiale, o che il corpo animale foſſe propriamente quello che ſentiſſe le impreſſioni piacevoli o moleſte degli eſterni oggetti, e ſolo ſi dividevano ſul conto dell' anima razionale, che alcuni facevano dell' iſteſſa natura che la ſenſitiva, ed altri la volevano del tutto diverſa, cioè *incorporea* e *immateriale*. Adunque tutte queſte ſcuole non incontravano niuna ripugnanza nell' aſſociare all' idea di eſtenſione quella di *penſiero*, in quanto dinota gli atti della ſenſibilità: e perciò l' impoſſibilità e la contraddizione tra queſte due idee non è che nella teſta de' Carteſiani. Or vedete, ſe ſi dee giudicare della divina onnipotenza ſecondo le vicende dei ſiſtemi filoſofici!

Ma che diremo della *eſtenſione*? termine col quale ſi è voluto eſprimere quanto di più am-

ammirabile ci presenta lo spettacolo della natura, cominciando dalle masse le più informi e brute fino ai corpi li più artificiosamente organizzati e dotati di mille stupende doti, virtù, attività?

Perchè Cartesio à preteso di definire qual fosse l'essenza della materia, e gli è piaciuto di riporla nell'astratta idea dell'estensione, perciò tutta la natura non dovrà riguardarsi sotto altro aspetto che sotto quello di una cosa *estesa?* Egli avrebbe potuto, e forse a miglior titolo, riporla nella *solidità* e *impenetrabilità*, giacchè senza queste doti non potrebbesi avere il fenomeno della estensione corporea: e in questo caso si sarebbe detto, che *solidità* e *pensiero*, *impenetrabilità* e *pensiero si contraddicono*. E se taluno amasse preferire l'inerzia, noi non dovremmo considerare tutte le varie produzioni della natura, che come altrettante cose *inerti*.

L'aspetto dell'Universo ci presenta così nel tutto, come nelle sue parti, moto, vita, senso, virtù, attività, intelligenza, fini, ordine in una straordinaria moltiplicità di gradazioni e di forme; cose tutte che niuna dipendenza o relazione ànno coll'idea di estensione. Intanto tutti si sono lasciati abbacinare da questa speculazione cartesiana per non vedere nelle più ammirabili produzioni della natura che una certa *estensione*; e da questa giudicare degli attributi, qualità, e doti di cui sono esse ornate. Ond'è che non vedendo

relazione alcuna tra la ſenſibilità e l' eſtenſione ; vogliono conchiuderne , che non poſſa eſſervi una produzione della natura viſibile e corporea capace di ſentire .

XVII. Ma la poſizione di Locke , quando bene vi ſi rifletta , non è già , ſe l' *eſtenſione* ſia capace di *ſentire* ; ma propriamente , ſe nella ſcala degli eſſeri corporei organizzati e viventi , (che pur moltiſſimi di gran lunga s' innalzano per tante loro mirabili doti al di ſopra della materia bruta) poſſa la divina onnipotenza crearne dei tali , che ſiano ancora dotati di ſenſibilità . E a queſti termini par che debba ridurſi lo ſtato della quiſtione .

Ciò poſto , io domando , che mi ſi dica di buona fede , ſe il dubbio di Locke ſia così paradoſſale come l' aſſertiva di Carteſio , che poteſſero per divino volere , eſſer vere le teſi oppoſte alle verità geometriche ; vale a dire , ſe ſia così aſſurdo il concepire un corpo organizzato e vivente fornito di ſenſibilità , e capace di piacere e di dolore , com' è contraddittorio il concepire un triangolo dove un lato ſia maggiore o eguale agli altri due , che una coſa ſia e non ſia nel tempo iſteſſo , o pur ſia nell' iſteſſo atto compoſta e ſemplice .

L' iſteſſo P. Soave confeſſa ingenuamente , che la relazione fra il penſiero e la ſemplicità dell' eſſere che penſa , non è sì chiara ed evidente , che ognuno la debba intendere al primo udirla , e che dopo aver avanzata la propoſizione univerſale , che ogni ſoſtanza pen-

penſante neceſſariamente dev' eſſer ſemplice, biſogna ſoggiugnervi la dimoſtrazione; ſiccome ſi è già di ſopra oſſervato (1). Vi è dunque molta differenza tra il paradoſſo di Carteſio e quello di Locke.

Ma è dimoſtrato, ſoggiugne il N. A., *che l' eſſere penſante eſſenzialmente e neceſſariamente dev' eſſere ſemplice* (2). Queſto potrebbe dirlo un puro Carteſiano, il quale, riponendo l' eſſenza dell' anima nel penſiero attuale, ſoſtiene ancora, che l' anima penſa indipendentemente dal corpo a cui è accidentalmente unita; o pure un Platonico, ſecondo il quale l' *eſſere penſante* non è che l' anima ſola, in cui fa conſiſtere tutto l' uomo: ma non già un Lockiano, o qualunque altro filoſofo il quale riconoſce una ſoſtanziale unione tra l' anima ed il corpo, in virtù della quale, non potendo l' anima penſare indipendentemente dall' organo corporeo, l' *eſſere penſante* non è l' anima ſola, ma l' uomo, l' io, il me, la Perſona, cioè il *compoſto* di anima e di corpo. Perchè in queſto ſiſtema, ancorchè ſi ammetta un anima ſpirituale, incorporea, ſemplice, ſempre il penſiero procede dal compoſto e non già dalla ſoſtanza ſemplice ſoltanto (3). Onde cade tutto l' ar-

ti-

(1) not. h. p. 55.
(2) *ibid. p.* 54.
(3) Vedi ſopra nota g.

tificio di quella dimostrazione con cui si è voluto provare che nell' uomo il pensiero esser dovesse l' atto di un essere semplice.

Sicchè, ridotto il dubbio di Locke ai termini da noi fissati, se taluno pretendesse risolverlo con dire, che estensione e pensiero si contraddicono, mostrerebbe di non voler capire lo stato della quistione; vizio che nelle scuole si suol dire, *ignoranza di elenco*; e se un altro volesse uscirsene con allegare l' impossibilità di concepire una cosa nell' atto istesso composta e semplice, si esporrebbe volontariamente al pericolo di essere accusato di quel sofisma che dicesi *falso supposto*, giacchè supporrebbe con i Platonici e i Cartesiani che nell' uomo il pensiero sia un atto dell' anima sola indipendentemente dall' organo corporeo.

XVIII. Dopo essersi di sopra osservato, che l' *immortalità* dell' anima nel senso già spiegato, cioè in ordine ai premii e alle pene dell' altra vita per le azioni fatte in questa, dipende unicamente dai principj teologici e da un sistema religioso; e che nel supposto ch' ella fosse materiale, ciò non potrebb' essere un ostacolo alla divina potenza per conservarla dopo la morte del corpo coll' esercizio libero delle sue funzioni; ed in conseguenza non potersi ragionevolmente accusare di ateismo e d' irreligiosità uno il quale di buona fede opinasse per la materialità dell' anima, semprechè riconoscesse un Dio provvi-

vido, e giusto rimuneratore delle nostre opere: dopo essersi, dico, tutto ciò dianzi osservato, è manifesto, non potere una consimile taccia cadere sopra Locke, il di cui dubbio non si appoggia che sulla divina onnipotenza, senza dissimulare la sua fede riguardo alla futura retribuzione.

Parimente rischierebbe d' ingannarsi a partito taluno il quale volesse indovinare il nostro sentimento sulla natura dell' anima da ciò che si è detto in favore del dubbio di Locke 1. perchè abbiamo già dichiarato nel precedente discorso di non potersi determinare la nozione precisa ed esatta della voce *anima*, nè disputare della di lei natura, se non dopo essersi rassodate le quistioni proposte sul principio della *vita organica*, della *sensibilità*, e della *razionalità*. 2. perchè non per altro siamo entrati nella quistione da lui mossa, che per far notare, qual fosse la condizione di quello spiritualismo, a cui si è voluto attaccare la dottrina della immortalità dell' anima.

Nella qual mira notiamo altresì, che un moderno Scrittore, il Signor *Daube*, mal soddisfatto della pruova della spiritualità dell' anima prodotta da Condillac, e fedelmente adottata dal N. A., à presa per giugnere all' istesso fine una strada diversa, cioè di concepire la *materia*, ossia, i corpi sotto la nozione di ciò che in noi produce le sensazioni, e l' *anima* sotto la nozione di ciò che riceve, o sperimenta le sensazioni, le paragona, le com-

bina &c. aggiugnendo eſſer queſte le ſole nozioni ſane che ſi poſſano avere dei corpi e dell' anima; le quali nozioni, eſſendo in oppoſizione fra loro, ne riſulta *rigoroſamente*, dic'egli, che ciò che in me riceve le ſenſazioni non è lo ſteſſo di ciò che le produce (1).

XIX. Ma perchè potrebbe ſembrare di aver perduto di viſta l' argomento principale che ci ſiam propoſto, gioverà richiamare ſotto un colpo d' occhio tutta la ſerie delle idee che ci àn quì condotto e che ci debbono rimenare al noſtro ſcopo.

Si è già notato come ſul principio, non avendoſi da tutti un' idea netta e preciſa, nè una dottrina certa e coſtante della immaterialità dell'anima, ſi univa beniſſimo col dogma della immortalità l' idea della ſua materialità; che verſo il cominciamento del ſecolo XVI. il Concilio V. Lateraneſe, riprovando ſiccome pericoloſa la dottrina prevaluta preſſo non pochi filoſofi e teologi, che l' immortalità dell' anima ſi doveſſe credere per fede, ma non ſi poteſſe dimoſtrare colla ragione, ordinò ai Profeſſori di filoſofia d' impiegare tutt' i loro ſforzi per dimoſtrarla con ragioni naturali; e che un ſecolo dopo, Carteſio, vedendo la frivolezza delle ragioni che ſi erano fin'allora eſcogitate in favore della im-

(1) *Eſſai d' Idéologie Sect. II. c. V. §. 2.*

immortalità, e volendo secondare le mire del Concilio, immaginò di ricavarla da la sua cotanto celebre distinzione tra la natura dell' anima e quella del corpo; donde poi avvenne il cambiamento dell'opinione; per cui si stabilì la spiritualità dell'anima nel senso cartesiano come base necessaria della sua immortalità; perchè, secondo Cartesio, la dimostrazione della immortalità era compresa nella pruova della spiritualità come una conseguenza nel suo principio (1). Onde si persuasero generalmente i filosofi, che supponendosi l'anima di natura corporea, sarebbe stata di necessità mortale.

Oltre a ciò il Cartesianismo, non solo faceva l'anima di natura incorporea e immateriale, ma, riponendo la sua essenza nel pensiero attuale, stabiliva eziandio, che dovesse pensare indipendentemente dall' organo corporeo; anzi, sciolta che sarebbe un giorno dei suoi lacci, seguitarebbe a pensare con maggior libertà (2). Opinione che i Teologi accolsero come il Palladio venuto dal cielo, e per cui si fece causa di religione una speculazione puramente filosofica. Ecco perchè, tutta la dimostrazione della immortalità dell' anima, riducendosi per essi all' esame della

(1) *de la Forge Traité de l' esprit de l' homme ch. VII.*

(2) *id. ibid.*

della ſua natura, è ſtato neceſſario il fermarſi ſu di queſto articolo ad occaſione della guerra moſſa contro il dubbio di Locke a cagione della filoſofia carteſiana, già prevaluta nelle ſcuole; per far notare, quanto debole foſſe l' appoggio ſul quale Carteſio aveva fondata la dottrina della immortalità dell' anima, ſemprechè ſi voleva preſcindere dalla divina volontà ed onnipotenza. Coſa che non ànno affatto conſiderata tutti quei filoſofi e teologi che ſi ſono tanto accalorati per queſta ſpeculazione; perchè ſiccome nell' ipoteſi Carteſiana della ſpiritualità e immaterialità dell' anima poteva eſſa morire, oſſia ricader nel nulla, ſubitochè Iddio aveſſe ceſſato di conſervarla, così nell' ipoteſi Lockiana della ſua materialità poteva eſſere immortale, ſe Iddio l' aveſſe voluto.

Troppo fievole adunque ſi è il legame tra la ſpiritualità e l' immortalità dell' anima, qualora, meſſi da banda i principj teologici, ſi vuol tutto reſtringere alle ſole ſpeculazioni ſulla di lei natura, che ſogliono cedere ad ogni menomo urto di un nuovo ſiſtema filoſofico. E noi abbiamo già oſſervato, come la ſpiritualità dell' anima in qualità di *forma ſoſtanziale* del corpo, cadde al comparire del Carteſianeſimo, che l' accusò di materialismo; l' immaterialità procuratale da Carteſio mediante la ſua deciſione ſull' eſſenza dell' anima e della materia, venne a pericolare ſubitochè preſe piede la filoſofia Lockiana

na, che negò apertamente i suoi principj; la dimostrazione di cui si è servito Condillac, viene già infirmata dalle riflessioni del Signor *Daube*, il quale ancora si rischia di proporne una di suo conio: e chi sa, se questa potrà reggere ad un esame così rigoroso come quello, cui egli à sottoposta la pruova di Condillac?

Or se il P. Soave à potuto dire della pruova di Cartesio, che se altra non ne avessimo, la causa della immaterialità dell'anima ne sarebbe a cattivo partito, domando io, a qual partito ne sarebbe la dottrina della sua immortalità se dovesse dipendere dalle pruove della spiritualità, che perdono tutta la loro forza, come cade il sistema che le à inventate?

Conchiudiamo perciò 1. che il dogma della immortalità dell' anima in ordine alla retribuzione delle nostre opere in un' altra vita, nascendo unicamente da un sistema teologico, è indipendente dalle ipotesi dei filosofi sulla di lei natura, 2. che la morale e la religione non vi abbiano alcun vero interesse, ma soltanto quello che vi à posto la preoccupazione degli animi: 3. che questo immaginario legame tra la spiritualità e l'immortalità dell' anima è stato quello che à fascinate le menti dei filosofi per lasciarsi trascinare dal termine vago di *anima*, e, senz' averne prima fissata una vera e completa nozione, smarrirsi dietro un' oziosa speculazione, se

fosse

foſſe materiale, o no; ſpeculazione che à fatto perdere di viſta quelle più importanti ricerche, di cui ſi è fatto parola nell' antecedente diſcorſo, e dallo ſchiarimento delle quali doveva naſcere la deciſione della materialità o immaterialità dell' anima; 4. che ſe in conſeguenza delle menzionate ricerche ſi veniſſe poi a decidere la quiſtione della materialità o immaterialità del principio animatore dell' uomo, qualunque ne potrebb' eſſere il riſultato, ancorchè ſi trovaſſe favorevole all' inintelligibile materialismo (ſe pur, come già ſoſpetto, non debba la coſa conſiderarſi ſotto un altro punto di veduta del tutto diverſo.) ſe, dico, la bilancia pendeſſe pel così detto *materialismo*, non dobbiamo reſtarne ſconcertati e prender la fuga, quaſi all' apparire di un orrendo ſpettro, nè malignarlo come il moſtro della irreligioſità, conſiderando, che ſiccome la dottrina della immortalità dell' anima non dipende dalle ſpeculazioni filoſofiche ſu la di lei natura, ma piuttoſto dalla giuſtizia e volontà di un Dio vindice e rimuneratore, così l' ipoteſi della ſua materialità non diminuiſce in menoma parte il ſuo potere di conſervarla. 5. ſe è vero, che niuna coſa ne à tanto allontanati dal prendere il vero indirizzo nello ſtudio dell' uomo e di noi medeſimi, ſiccome pure à nociuto agl' intereſſi della religione, quanto la inveterata preoccupazione degli animi sì per lo ſpiritualismo come pel materialismo, naſcen-

ſcente dal legame ſuppoſto tra la natura dell' anima e la ſua ſorte in un' altra vita, ſarà queſto un chiaro eſempio per illuſtrazione di ciò che in generale diſſi nel Tentativo ſulla rigenerazione delle ſcienze (1), di doverſi cioè frapporre un muro di ſeparazione tra le ſpeculazioni delle ſcienze umane, e i dogmi teologici, affinchè nè queſti ſiano più dipendenti dalle teorie incoſtanti ed incerte della noſtra filoſofia, nè le ſcienze ſentano l'imbarazzo dei ſiſtemi teologici, o *ſiano traviate dal reale cammino per ismarrirſi dietro quiſtioni o aliene dal loro iſtituto, o eccedenti la ſfera della umana capacità.*

AP-

(1) *P. II. Sez. II. art. V. §. 14. p. 272.*

APPENDICE

Dell' Anima delle Beſtie (1).

In quella guiſa, che dal vedere negli altri Uomini un' organizzazione ſimigliante alla noſtra, e dall' oſſervare nelle loro azioni de' manifeſti indizj di quelle medeſime facoltà di ſentire, di riflettere, di conoſcere, di ricordarſi, di volere, e d' agire, che ſappiamo in noi procedere da una ſoſtanza ſemplice e ſpirituale, cioè da un'anima, noi argomentiamo per analogia, che anche in eſſi un' anima eſiſta: così per la medeſima analogia dallo ſcoprire una ſimile organizzazione ancor negli altri animali, e ſimili indizj, quantunque meno perfetti, delle medeſime facoltà, dobbiamo argomentare che anche in eſſi eſiſta un' anima, di inferiore condizione bensì, ma però

(1) Sull' anima delle beſtie avevamo già propoſto il noſtro avviſo nel Tentativo *P. II. Sez. II. art. V.* §. 9. 211. e più ampiamente ſi è ſpiegato nell' antecedente diſcorſo ſulla poſſibilità di una pſicologia §. IX.

però egualmente ſemplice e ſpirituale, non potendo le ſuddette facoltà appartenere che ad una ſpirituale ſoſtanza.

E certamente, che la loro organizzazione alla noſtra di molto ſi aſſomigli, ſingolarmente in quegli animali che chiamanſi più perfetti, egli è coſa manifeſtiſſima. Eguali o ſimili organi in lor veggiamo della viſta, dell' udito, del guſto, dell' odorato, e del tatto; eguale o ſimile configurazione del cervello, del cuore, e dell' altre viſcere; egual diramazione di nervi dal primo, di arterie e di vene dal ſecondo, ed eguale o ſimil uſo così di queſte, come delle altre parti.

Quanto alle lor facoltà, la ſenſibilità in 1. luogo ſi ſcopre ad ogni momento. Mille indizj di piacere eſſi ne danno allorchè ſono accarezzati; mille di dolore quando ſon maltrattati o percoſſi; infiniti poi, e continui di vedere, udire, odorare ec. egualmente ſiccome noi, e ſpeſſe volte eziandio aſſai meglio di noi.

2. Della facoltà di riflettere quanti indizj pur non ci offrono di continuo? Facciaſi moſtra ad un cane di voler gettargli alcuna coſa, e ſi vedrà con quale attenzione ei riguardi e la coſa, e la mano di chi la tiene; e come gettata che ella ſia, l' attenzion ſua colà rivolga e prontamente v' accorra, e la prenda, e la riporti, e aſpetti che gettiſi nuovamente.

3. Che un cane, un gatto, una ſcimia ec. im-

Vero è che le dette facoltà, ſoprattutto la memoria, la rifleſſione, e l' intelligenza, nelle beſtie rimangono imperfettiſſime; e ciò fra le altre cagioni, perchè eſſe mancano della favella, la quale altrove dimoſtreremo (1) eſſere il mezzo principale, con cui quelle nell' Uomo ſi svolgono, e perfezionano: ma ciò ben proverà, che l' anima delle beſtie è d' una condizione inferiore alla noſtra; non già che l' anima in lor non eſiſta, o che non ſia una ſoſtanza ſemplice come in noi, giacchè nemmeno la coſcienza delle proprie ſenſazioni da altri che da una ſoſtanza ſemplice non può averſi.

Di quì è, che un' anima ſi deve ammettere non ſolamente negli animali più grandi e più perfetti le cui azioni alle noſtre più ſi aſſomigliano, ma in qualunque eſſere, in cui ſi ſcoprano indizj di vere ſenſazioni, non potendo queſte appartenere, che ad un principio animato.

Vanamente perciò alcuni preteſero, che le beſtie non foſſero che pure macchine: opinione prodotta già ſecondo *Plutarco* (*De placitis Philoſoph.* Lib. V. Cap. 20) da *Diogene* il Cinico, abbracciata quindi da alcuni Stoici, poi riprodotta nel ſecolo XVI. da *Gomez Pereira*,

(1) *Ricerche intorno all' iſtituzione naturale di una ſocietà e d' una lingua, e all' influenza dell' una e dell' altra ſulle umane cognizioni.*

reira, e nel XVII. da *Carteſio* trasmeſſa a tutti i ſuoi ſeguaci, i quali ne furono i più acri e oſtinati ſoſtenitori.

Parve a queſti, che l' Uomo veniſſe troppo a degradarſi, qualora un' anima anche alle beſtie ſi concedeſſe; quaſichè la ragione da eſſe non lo diſtingua abbaſtanza.

Le macchine artificioſiſſime, che ſotto alla forma di varj animali ſono ſtate fatte dagli Uomini, e che a forza di ruote, e di molle internamente naſcoſte da ſe medeſme ſi moveano, han pur ſervito a formare ad eſſi illuſione. Imperocchè ſe tanto poſſono gli Uomini, quanto più facilmente, eſſi dicevano, non avrà Iddio potuto formar delle macchine, che ſi movano e agiſcano o per un interno principio meccanico, o per l' azione de' corpi eſterni, e de' loro eſſluvj, e delle loro emanazioni, cosi come agiſcono e movonſi gli animali?

Ma circa ai movimenti, quand' eſſi procedon da cauſe meccaniche e neceſſarie, comunque artificioſa ſia la macchina, noi veggiamo, che eſſi avvengono ſempre in quel modo, e in quella direzione, a cui dalle forze meccaniche ſono determinati, nè è mai in arbitrio della macchina il variarli a piacer ſuo. Se un automa verrà ſpinto ſopra d' un piano, e incontrerà una foſſa, non ſarà già in ſua balia il fermarſi, o il ritrocedere; ma continuando il ſuo cammino vi cadrà dentro. Or queſto non può già dirſi degli animali, i

quali

quali e incominciano, e ſoſpendono, e cambiano i moti loro come e quando lor piace, alla ſteſſa guiſa che noi facciamo, e con tutti que' ſegni di vera ſpontaneità, e di vera e propria determinazione intrinſeca della lor volontà, che riconoſciamo in noi medeſimi.

Oltreciò ad una macchina ben potrà darſi il moto, ma non la ſenſazione, non l'attenzione, non la memoria, non le altre facoltà e operazioni, che ſuppongono un principio ſemplice, e che sì chiaramente negli animali ſi manifeſtano, come dianzi abbiam dimoſtrato.

Ma ſe le beſtie aveſſer anima, ſoggiungon eſſi, queſta ſarebbe diviſibile. Perocchè in 1. luogo ſe tagliſi ad una vipera, o ad una lucerta la coda, ella ſeguita a moverſi per lungo tempo, il che non ſarebbe, ſe una porzione d'anima con eſſa pur non reſtaſſe: in 2. luogo ſe tronchiſi in mezzo un lombrico terreſtre, o ſe in più pezzi ſi tagli un polipo d'acqua dolce, ſecondo le belle oſſervazioni di *Spallanzani* e di *Trembley*, non ſolo ogni parte continua a vivere, ma da ogni parte riſulta a poco a poco un perfetto animale, com'era prima. Or queſto come avverrebbe, ſe anche l'anima in eſſi non foſſe diviſa?

Per riſpondere a queſte obbiezioni io non m'opporrò già ai fatti, intorno ai quali non ſi può movere verun dubbio; ma ben mi opporrò alle conſeguenze che ſe ne traggono.

Imperocchè quanto al 1. se la coda della vipera o della lucerta continua a moversi, ciò è puro effetto meccanico dell' irritazione prodotta dal taglio ne' loro muscoli, cessando la quale, come pur cessa, benchè un po' più tardi che negli altri animali (il che dipende dalla particolare lor costituzione), cessa puranche ogni moto.

Rispetto al 2. per la riproduzione del lombrico terrestre, o del polipo non è punto necessario il supporre, che un' anima esista, e molto meno un pezzo d'anima in ciascuna delle parti tagliate. Questa riproduzione rispetto al corpo si forma per semplice operazione meccanica della natura, e ciò probabilmente perchè nel lombrico esistono i germi con cui dall' una parte rinasce la testa, e dall' altra la coda, e simili germi esistono in ogni parte del polipo atti a riprodurre il polipo intero, in quella guisa, che da un pomo di terra diviso in più pezzi nascono altrettante piante, che altrettanti pomi simili al primo producono alle lor radici. Or ciò posto quanto al lombrico basta che l' anima resti da quella parte, ove son gli organi principali, per cui le funzioni animali si compiono, e nell' altra parte una nuova anima si infonda, tostochè questi organi sieno abbastanza sviluppati. Lo stesso dicasi ancor de' polipi. Come ciò avvenga, non può certamente da noi spiegarsi; ma non vi ha però maggiore difficoltà a concepire, che da Dio un'

un'anima ſi unisca a queſte parti, allorchè ſono abbaſtanza sviluppate e organizzate a formare un nuovo lombrico o un nuovo polipo, che ad intendere come un'anima da lui ſi infonda nel feto umano od in quello di qualſiaſi altro animale, allorchè il loro sviluppamento è arrivato al ſegno da lui preſcritto.

Ma ſe ciò foſſe, dicono alcuni, verrebbe Iddio coſtretto a crear dell' anime ad arbitrio dell' Uomo: coſa del tutto aſſurda a immaginarſi, non che a dirſi!

Vaniſſima però, come tutte l'altre, ſi è pur queſta obbiezione. Iddio non ſi aſſoggetta punto all'arbitrio dell' Uomo nè per creare le anime umane, nè quelle degli altri animali. Egli ha ſtabilito ab eterno (e certo liberamente) che quando un corpo animale aveſſe le tali condizioni (per qualunque maniera le acquiſtaſſe), ei v'avrebbe congiunto un'anima; e così egli fa ſecondo il proprio decreto, o trattiſi dell'anima di un Uomo, o di quella d'altro animale qualunque, giacchè il crearle di una o d'altra ſpecie a lui certamente non coſta niuna maggiore o minor fatica. Che ſe talvolta gli piaccia di non crearle, egli ha ſempre la libertà, anche ſenza contraddire al proprio decreto, di far che gli atti dipendenti dall'arbitrio dell' Uomo per la moltiplicazione della propria ſpecie, o di quelle degli altri animali, rieſcano infruttuoſi.

Ma che avviene egli, altri dicono, di tutte le anime de' bruti dopo la morte, se realmente elle sono sostanze semplici e spirituali?

Il non sapere quello che di una cosa abbia a succedere in appresso, non è certamente una ragione, onde negar ch' ella esista presentemente, quando della sua esistenza si abbiano le più valevoli pruove. Noi dunque confesseremo di ignorare quello che avvenga dell' anime delle bestie dopo la morte, ma non ci crederemo perciò meno autorizzati ad asserire, che in loro esistono, mentre son vive. Come sostanze semplici elle non possono certamente perir col corpo: l' annichilazione è la sola maniera colla quale posson cessare di esistere. Resta pertanto a vedere se sieno da Dio annichilate o conservate. Ma in questo medesimo chi può mai nulla decidere? Prive della ragione, incapaci di merito e di demerito, esse non han certamente diritto di aspettarsi dalla Divina Giustizia nè premio nè pena in un' altra vita: onde per questo motivo non si può certamente asserire che debban essere conservate. Ma d' altra parte non vi ha pure un atomo di materia, che, per quanto da noi si sappia, mai venga annichilato: or come questo avrà a supporsi dell' anime? — E che fanno adunque, se son conservate? ove sono? a qual uso! — Chi può saperlo, e che giova pure il saperlo

lo, o il non ſaperlo a che nuoce? Allorchè il vento diſſipa i vapori che ſon nell'aria, chi ſa ove vadano a finire? e chi è che ne cerca? e chi mai s'affligge di ignorarlo?

Ma un triſto dono e crudele, ſoggiungono pur alcuni, avrebbe lor fatto Iddio, ſe col dar loro un'anima le aveſſe reſe ſenſibili a tanti mali, ſenza poterne ſperare verun compenſo nè in queſta nè in altra vita.

Coloro che fanno queſt'ultima obbiezione, triſtiſſimi calcolatori ſi moſtrano certamente de' beni e de' mali. Anche negli Uomini noi chiaramente farem vedere nell'Etica di quanto i beni comunemente vincano i mali, e quanto più li ſupererebbero, ſe tolti foſſero i mali, che colla loro opinione e l'immaginazion loro ſi crean gli Uomini da ſe medeſimi. Ma poichè queſti mali d'opinione nelle beſtie non hanno luogo, e non reſtano che i mali fiſici, chi può mai dubitare, che i beni non ſieno ad eſſi di lunga mano ſuperiori? Trattine i momenti di malattia, che nelle beſtie ſono più rari che in noi, e che anche nella vita comune degli Uomini ſono di molto inferiori ai momenti di ſanità, pochiſſimi momenti di vero dolore eſſe provano; gli altri tutti comunemente ſon di piacere. Quanto largo compenſo non hanno eſſe adunque de' pochi mali che ſoffrono? Qual è di loro, che ſe prima di eſiſtere aveſſe avuto l'arbitrio di ſcegliere o l'eſiſtenza a queſte

quelle medesime condizioni, o la non esistenza, non avrebbe preferito la prima alla seconda? Quale per conseguente oserebbe mai chiamar Dio crudele pel dono, che loro ha fatto?

Fine del Tomo Secondo.

IN-

INDICE

PREFAZIONE pag.

Discorso dell' Ab. Cestari sopra l' illusorio vocabolo di Metafisica. 10

PARTE I.

PSICOLOGIA 29

SEZIONE I.

Della natura dell' Anima. 32

CAPO I. *Della semplicità o spiritualità dell' Anima.* 37

CAPO II. *Dell' immortalità dell' Anima.* 56

CAPO III. *Dell' origine e dell' essenza dell' Anima.* 63

ART. I. *Dell' origine dell' Anima.* 64

ART. II. *Dell' essenza dell' Anima.* 70

ART. III. *Se l' Anima sempre pensi.* 72

ART. IV. *Dell' Idee innate, e del Senso morale.* 75

SE-

SEZIONE II.

Delle Facoltà e delle Operazioni dell' Anima. 83

CAPO I. *Della Senſibilità.* 87

ART. I. *Che l' eſterne impreſſioni non ſon ſentite dall' Anima, ſe non ſon prima per mezzo de' Nervi portate al Cervello.* 88

ART. II. *Del modo con cui le impreſſioni per mezzo de' Nervi ſono portate al Cervello.* 91

ART. III. *Del luogo del Cervello, a cui de' Nervi ſono recate le eſterne impreſſioni; ove pure del comune Senſorio, e della Sede dell' Anima.* 94

ART. IV. *Dell' unione dell' Anima col corpo e del commercio loro ſcambievole.* 98

ART. V. *Dei Senſi, e della loro ſtruttura.* 103

ART. VI. *Delle Senſazioni, e della loro origine e natura.* 108

CAPO II. *Della Rifleſſibilità.* 118

ART. I. *Dell' Attenzione.* ibid.

ART. II. *Della Rifleſſione.* 129

CAPO III. *Dell' Intelligenza.* 131

CAPO IV. *Della Memoria.* 133

ART.

ART. I. *Del ritener presenti l' idee e le nozioni degli oggetti dopo che son essi allontanati, o della* Contemplazione . . 135
ART. II *Del ravvisare le impressioni rinnovate, o del* Riconoscimento. 143
ART. III. *Dell' aver nuovamente presentati le nozioni e l' idee delle cose passate, o della* Reminiscenza. 146
ART. IV. *Dell'* Immaginazione. 159

CAPO V. *Della Volontà*. 165

ART. I. *Della natura del Piacere e del Dolore*. 166
ART. II. *De' Beni e de' Mali*. 173
ART. III. *Delle Passioni*. 175
ARS. IV. *Della Volontà*. 176
ART. V. *Della Libertà*. 180

CAPO VI. *Dell' Attività*. 189

CAPO VII. *Delle Operazioni che dipendono da più facoltà insieme unite*. 197
ART. I. *Della Coscienza delle proprie modificazioni, della propria esistenza, e della propria personalità*. 198
ART. II. *Dell' Astrazione, e dell' atto di generalizzare, di comporre l' idee, e di scomporle*. 200

CAPO VIII. *Dello Abitudini e dell' Istinto*. 203

CA-

CAPO IX. *Del Sonno e de' Sogni, de' Sonniloqui e de' Sonnimboli, del Delirio e della Pazzia.* 212

ART. I. *Del Sonno e de' Sogni.* ivi

ART. II. *De' Soniloqui e de' Sonnamboli.* 216

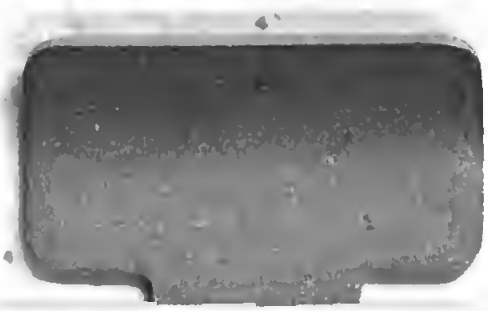
ART. III. *Del Delirio e della Pazzia.* 219

CAPO X. *Epilogo della presente Sezione.* 222

Dubbj sulla possibilità di una psicologia. 228

Del preteso legame tra la spiritualità dell' anima e la sua immortalità. 260

APPENDICE.

Dell' Anima delle Bestie. 310

A11 1952117